Critik
der
practiſchen Vernunft

von

Immanuel Kant.

Neue Auflage.

Frankfurt und Leipzig
1791.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Warum dieſe Critik nicht eine Critik der reinen practiſchen, ſondern ſchlechthin der practiſchen Vernunft überhaupt betitelt wird, obgleich der Parallelism derſelben mit der ſpeculativen das erſtere zu erfordern ſcheint, darüber giebt dieſe Abhandlung hinreichenden Aufſchluß. Sie ſoll blos darthun, daß es reine practiſche Vernunft gebe, und critiſirt in dieſer Abſicht ihr ganzes practiſches Vermögen. Wenn es ihr hiemit gelingt, ſo bedarf ſie das reine Vermögen ſelbſt nicht zu critiſiren, um zu ſehen, ob ſich die Vernunft mit einem ſolchen, als einer bloßen Anmaßung, nicht überſteige (wie es wol mit der ſpeculativen geſchieht). Denn wenn ſie, als reine Vernunft, wirklich practiſch iſt, ſo beweiſet ſie ihre und ihrer Begriffe Realität durch die That, und alles Vernünfteln wider die Möglichkeit, es zu ſeyn, iſt vergeblich.

Mit dieſem Vermögen ſteht auch die transſcendentale Freyheit nunmehro feſt, und zwar in derjenigen abſoluten Bedeutung genommen, worin die ſpeculative Vernunft beym Gebrauche des Begriffs der Cauſalität ſie bedurfte, um ſich wider die Antinomie zu retten, darin ſie unvermeidlich geräth, wenn ſie in der Reihe der Cauſalverbindung ſich das Unbedingte denken will, welchen Begriff ſie aber nur problematiſch, als nicht unmöglich zu denken, aufſtellen konnte, ohne ihm ſeine objective Realität zu ſichern, ſondern allein, um nicht durch vorgebliche Unmöglichkeit deſſen, was ſie doch wenigſtens als denkbar gelten laſſen muß, in ihrem Weſen angefochten und in einen Abgrund des Scepticisms geſtürzt zu werden.

Der Begriff der Freyheit, ſo fern deſſen Realität durch ein apodictiſches Geſetz der practiſchen Vernunft bewieſen iſt, macht nun den Schlußſtein von dem ganzen Gebäude eines Syſtems der reinen, ſelbſt der ſpeculativen, Vernunft aus, und alle andere Begriffe (die von Gott und Unſterblichkeit), welche, als bloße Ideen, in dieſer ohne Haltung bleiben, ſchließen ſich nun an ihn an, und bekommen mit ihm und durch ihn Beſtand und objective Realität, d. i. die

Mög-

Möglichkeit derſelben wird dadurch bewieſen, daß Freyheit wirklich iſt; denn dieſe Idee offenbaret ſich durchs moraliſche Geſetz.

Freyheit iſt aber auch die einzige unter allen Ideen der ſpec. Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori wiſſen, ohne ſie doch einzuſehen, weil ſie die Bedingung *) des moraliſchen Geſetzes iſt, welches wir wiſſen. Die Ideen von Gott und Unſterblichkeit ſind aber nicht Bedingungen des moraliſchen Geſetzes, ſondern nur Bedingungen des nothwendigen

*) Damit man hier nicht Inconſequenzen anzutreffen wähne, wenn ich jetzt die Freyheit die Bedingung des moraliſchen Geſetzes nenne, und in der Abhandlung nachher behaupte, daß das moraliſche Geſetz die Bedingung ſey, unter der wir uns allererſt der Freyheit bewußt werden können, ſo will ich nur erinnern, daß die Freyheit allerdings die ratio eſſendi des moraliſchen Geſetzes, das moraliſche Geſetz aber die ratio cognoſcendi der Freyheit ſey. Denn, wäre nicht das moraliſche Geſetz in unſerer Vernunft eher deutlich gedacht, ſo würden wir uns niemals berechtigt halten, ſo etwas, als Freyheit iſt, (ob dieſe gleich ſich nicht widerſpricht) anzunehmen. Wäre aber keine Freyheit, ſo würde das moraliſche Geſetz in uns gar nicht anzutreffen ſeyn.

Objects eines durch dieſes Geſetz beſtimmten Willens, d. i. des bloß practiſchen Gebrauchs unſerer reinen Vernunft; alſo können wir von jenen Ideen auch, ich will nicht bloß ſagen, nicht die Wirklichkeit, ſondern auch nicht einmal die Möglichkeit zu **erkennen** und **einzuſehen** behaupten. Gleichwol aber ſind ſie die Bedingungen der Anwendung des moraliſch beſtimmten Willens auf ſein ihm a priori gegebenes Object (das höchſte Gut). Folglich kann und muß ihre Möglichkeit in dieſer practiſchen Beziehung **angenommen** werden, ohne ſie doch theoretiſch zu erkennen und einzuſehen. Für die letztere Foderung iſt in practiſcher Abſicht genug, daß ſie keine innere Unmöglichkeit (Widerſpruch) enthalten. Hier iſt nun ein, in Vergleichung mit der ſpeculativen Vernunft, bloß ſubjectiver Grund des Fürwahrhaltens, der doch einer eben ſo reinen, aber practiſchen Vernunft objectiv gültig iſt, dadurch den Ideen von Gott und Unſterblichkeit vermittelſt des Begriffs der Freyheit objective Realität und Befugniß, ja ſubjective Nothwendigkeit (Bedürfniß der reinen Vernunft) ſie anzunehmen verſchafft wird, ohne daß dadurch doch die Vernunft im theoretiſchen Erkenntniſſe erweitert, ſondern nur die Möglichkeit, die vorher nur **Problem** war, hier

Aſſertion wird, gegeben, und ſo der practiſche Gebrauch der Vernunft mit den Elementen des theoretiſchen verknüpft wird. Und dieſes Bedürfniß iſt nicht etwa ein hypothetiſches, einer beliebigen Abſicht der Speculation, daß man etwas annehmen müſſe, wenn man zur Vollendung des Vernunftgebrauchs in der Speculation hinaufſteigen will, ſondern ein geſetzliches, etwas anzunehmen, ohne welches nicht geſchehen kann, was man ſich zur Abſicht ſeines Thuns und Laſſens unnachlaßlich ſetzen ſoll.

Es wäre allerdings befriedigender für unſere ſpeculative Vernunft, ohne dieſen Umſchweif jene Aufgaben für ſich aufzulöſen, und ſie als Einſicht zum practiſchen Gebrauche aufzubewahren; allein es iſt einmal mit unſerem Vermögen der Speculation nicht ſo gut beſtellt. Diejenige, welche ſich ſolcher hohen Erkenntniſſe rühmen, ſollten damit nicht zurückhalten, ſondern ſie öffentlich zur Prüfung und Hochſchätzung darſtellen. Sie wollen beweiſen; wohlan! ſo mögen ſie denn beweiſen, und die Critik legt ihnen, als Siegern, ihre ganze Rüſtung zu Füßen. Quid ſtatis? Nolint. Atqui licet eſſe beatis. — Da ſie alſo in der That nicht wollen, vermuthlich weil ſie nicht

können, ſo müſſen wir jene doch nur wiederum zur Hand nehmen, um die Begriffe von Gott, Freyheit und Unſterblichkeit, für welche die Speculation nicht hinreichende Gewährleiſtung ihrer Möglichkeit findet, in moraliſchem Gebrauche der Vernunft zu ſuchen und auf demſelben zu gründen.

Hier erklärt ſich auch allererſt das Räthſel der Critik, wie man dem überſinnlichen Gebrauche der Categorien in der Speculation objective Realität abſprechen, und ihnen doch, in Anſehung der Objecte der reinen practiſchen Vernunft, dieſe Realität zugeſtehen könne: denn vorher muß dieſes nothwendig inconſequent ausſehen, ſo lange man einen ſolchen practiſchen Gebrauch nur dem Namen nach kennt. Wird man aber jetzt durch eine vollſtändige Zergliederung der letzteren inne, daß gedachte Realität hier gar auf keine theoretiſche Beſtimmung der Categorien und Erweiterung des Erkenntniſſes zum Ueberſinnlichen hinausgehe, ſondern nur hiedurch gemeynet ſey, daß ihnen in dieſer Beziehung überall ein Object zukomme; weil ſie entweder in der nothwendigen Willensbeſtimmung a priori enthalten, oder mit dem Gegenſtande derſelben unzertrennlich verbunden

ſind,

ſind, ſo verſchwindet jene Inconſequenz; weil man einen andern Gebrauch von jenen Begriffen macht, als ſpeculative Vernunft bedarf. Dagegen eröffnet ſich nun eine vorher kaum zu erwartende und ſehr befriedigende Beſtätigung der conſequenten Denkungsart der ſpeculativen Critik darin, daß, da dieſe die Gegenſtände der Erfahrung, als ſolche, und darunter ſelbſt unſer eigenes Subject, nur für Erſcheinungen gelten zu laſſen, ihnen aber gleichwol Dinge an ſich ſelbſt zum Grunde zu legen, alſo nicht alles Ueberſinnliche für Erdichtung und deſſen Begriff für leer an Inhalt zu halten, einſchärfte: practiſche Vernunft jetzt für ſich ſelbſt, und ohne mit der ſpeculativen Verabredung getroffen zu haben, einem überſinnlichen Gegenſtande der Categorie der Cauſalität, nemlich der Freyheit, Realität verſchafft, (obgleich, als practiſchem Begriffe, auch nur zum practiſchen Gebrauche,) alſo dasjenige, was dort bloß gedacht werden konnte, durch ein Factum beſtätigt. Hiebey erhält nun zugleich die befremdliche, obzwar unſtreitige, Behauptung der ſpeculativen Critik, daß ſogar das denkende Subject ihm ſelbſt, in der inneren Anſchauung, bloß Erſcheinung ſey, in der Critik der practiſchen Vernunft auch ihre volle Beſtätigung, ſo gut, daß

man auf ſie kommen muß, wenn die erſtere dieſen Satz auch gar nicht bewieſen hätte *).

Hiedurch verſtehe ich auch, warum die erheblichſten Einwürfe wider die Critik, die mir bisher noch vorgekommen ſind, ſich gerade um dieſe zwey Angel drehen: nemlich einerſeits, im theoretiſchen Erkenntniß geleugnete und im practiſchen behauptete objective Realität der auf Noumenen angewandten Categorien, andererſeits die paradoxe Foderung, ſich als Subject der Freyheit zum Noumen, zugleich aber auch in Abſicht auf die Natur zum Phänomen in ſeinem eigenen empiriſchen Bewußtſeyn zu machen. Denn, ſo lange man ſich noch keine beſtimmte Begriffe von Sittlichkeit und Freyheit machte, konnte man nicht erra-

*) Die Vereinigung der Cauſalität, als Freyheit, mit ihr, als Naturmechanism, davon die erſte durchs Sittengeſetz, die zweyte durchs Naturgeſetz, und zwar in einem und demſelben Subjecte, dem Menſchen, feſt ſteht, iſt unmöglich, ohne dieſen in Beziehung auf das erſtere als Weſen an ſich ſelbſt, auf das zweyte aber als Erſcheinung, jenes im reinen, dieſes im empiriſchen Bewußtſeyn, vorzuſtellen. Ohne dieſes iſt der Widerſpruch der Vernunft mit ſich ſelbſt unvermeidlich.

errathen, was man einerſeits der vorgeblichen Erſcheinung als Noumen zum Grunde legen wolle, und andererſeits, ob es überall auch möglich ſey, ſich noch von ihm einen Begriff zu machen, wenn man vorher alle Begriffe des reinen Verſtandes im theoretiſchen Gebrauche ſchon ausſchließungsweiſe den bloßen Erſcheinungen gewidmet hätte. Nur eine ausführliche Critik der practiſchen Vernunft kann alle dieſe Mißdeutung heben, und die conſequente Denkungsart, welche eben ihren größten Vorzug ausmacht, in ein helles Licht ſetzen.

So viel zur Rechtfertigung, warum in dieſem Werke die Begriffe und Grundſätze der reinen ſpeculativen Vernunft, welche doch ihre beſondere Critik ſchon erlitten haben, hier hin und wieder nochmals der Prüfung unterworfen werden, welches dem ſyſtematiſchen Gange einer zu errichtenden Wiſſenſchaft ſonſt nicht wohl geziemet (da abgeurtheilte Sachen billig nur angeführt und nicht wiederum in Anregung gebracht werden müſſen), doch hier erlaubt, ja nöthig war; weil die Vernunft mit jenen Begriffen im Uebergange zu einem ganz anderen Gebrauche betrachtet wird, als den ſie dort von ihnen machte. Ein ſol-

cher Uebergang macht aber eine Vergleichung des älteren mit dem neuern Gebrauche nothwendig, um das neue Gleis von dem vorigen wohl zu unterſcheiden und zugleich den Zuſammenhang derſelben bemerken zu laſſen. Man wird alſo Betrachtungen dieſer Art, unter andern diejenige, welche nochmals auf den Begriff der Freyheit, aber im practiſchen Gebrauche der reinen Vernunft, gerichtet worden, nicht wie Einſchiebſel betrachten, die etwa nur dazu dienen ſollen, um Lücken des critiſchen Syſtems der ſpeculativen Vernunft auszufüllen (denn dieſes iſt in ſeiner Abſicht vollſtändig), und, wie es bey einem übereilten Baue herzugehen pflegt, hintennach noch Stützen und Strebepfeiler anzubringen, ſondern als wahre Glieder, die den Zuſammenhang des Syſtems bemerklich machen, und Begriffe, die dort nur problematiſch vorgeſtellt werden konnten, jetzt in ihrer realen Darſtellung einſehen zu laſſen. Dieſe Erinnerung geht vornehmlich den Begriff der Freyheit an, von dem man mit Befremdung bemerken muß, daß noch ſo viele ihn ganz wohl einzuſehen und die Möglichkeit derſelben erklären zu können ſich rühmen, indem ſie ihn bloß in pſychologiſcher Beziehung betrachten, indeſſen daß, wenn ſie ihn vorher in transſcendentaler genau erwogen hätten

ten, ſie ſo wohl ſeine Unentbehrlichkeit, als problematiſchen Begriffs, in vollſtändigem Gebrauche der ſpeculativen Vernunft, als auch die völlige Unbegreiflichkeit deſſelben hätten erkennen, und, wenn ſie nachher mit ihm zum practiſchen Gebrauche giengen, gerade auf die nämliche Beſtimmung des letzteren in Anſehung ſeiner Grundſätze von ſelbſt hätten kommen müſſen, zu welcher ſie ſich ſonſt ſo ungern verſtehen wollen. Der Begriff der Freyheit iſt der Stein des Anſtoßes für alle Empiriſten, aber auch der Schlüſſel zu den erhabenſten practiſchen Grundſätzen für critiſche Moraliſten, die dadurch einſehen, daß ſie nothwendig rational verfahren müſſen. Um deswillen erſuche ich den Leſer, das, was zum Schluſſe der Analytik über dieſen Begriff geſagt wird, nicht mit flüchtigem Auge zu überſehen.

Ob ein ſolches Syſtem, als hier von der reinen practiſchen Vernunft aus der Critik der letzteren entwickelt wird, viel oder wenig Mühe gemacht habe, um vornehmlich den rechten Geſichtspunct, aus dem das Ganze derſelben richtig vorgezeichnet werden kann, nicht zu verfehlen, muß ich den Kennern einer dergleichen Arbeit zu beurtheilen überlaſſen. Es ſetzt

zwar die Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten voraus, aber nur in ſo fern, als dieſe mit dem Princip der Pflicht vorläufige Bekanntſchaft macht und eine beſtimmte Formel derſelben angiebt und rechtfertigt *); ſonſt beſteht es durch ſich ſelbſt. Daß die Eintheilung aller practiſchen Wiſſenſchaften zur Vollſtändigkeit nicht mit beygefügt worden, wie es die Critik der ſpeculativen Vernunft leiſtete, dazu iſt auch gültiger Grund in der Beſchaffenheit dieſes practiſchen Vernunftvermögens anzutreffen. Denn die beſondere Beſtimmung der Pflichten, als Menſchen-

pflich-

*) Ein Recenſent, der etwas zum Tadel dieſer Schrift ſagen wollte, hat es beſſer getroffen, als er wol ſelbſt gemeynt haben mag, indem er ſagt: daß darin kein neues Princip der Moralität, ſondern nur eine *neue Formel* aufgeſtellet worden. Wer wollte aber auch einen neuen Grundſatz aller Sittlichkeit einführen, und dieſe gleichſam zuerſt erfinden? gleich als ob vor ihm die Welt, in dem was Pflicht ſey, unwiſſend, oder in durchgängigen Irrthume geweſen wäre. Wer aber weiß, was dem Mathematiker eine Formel bedeutet: die das, was zu thun ſey, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau beſtimmt und nicht verfehlen läßt, wird eine Formel, welche dieſes in Anſehung aller Pflicht überhaupt thut, nicht für etwas Unbedeutendes und Entbehrliches halten.

pflichten, um ſie einzutheilen, iſt nur möglich, wenn vorher das Subject dieſer Beſtimmung (der Menſch), nach der Beſchaffenheit, mit der er wirklich iſt, obzwar nur ſo viel als in Beziehung auf Pflicht überhaupt nöthig iſt, erkannt worden; dieſe aber gehört nicht in eine Critik der practiſchen Vernunft überhaupt, die nur die Principien ihrer Möglichkeit, ihres Umfanges und Grenzen vollſtändig ohne beſondere Beziehung auf die menſchliche Natur angeben ſoll. Die Eintheilung gehört alſo hier zum Syſtem der Wiſſenſchaft, nicht zum Syſtem der Critik.

Ich habe einem gewiſſen, wahrheitliebenden und ſcharfen, dabey alſo doch immer achtungswürdigen Recenſenten jener Grundlegung zur Met. d. S. auf ſeinen Einwurf, daß der Begriff des Guten dort nicht (wie es ſeiner Meynung nach nöthig geweſen wäre) vor dem moraliſchen Princip feſtgeſetzt worden *), in dem zweyten Hauptſtücke der Analytik, wie

*) Man könnte mir noch den Einwurf machen, warum ich nicht auch den Begriff des Begehrungsvermögens, oder des Gefühls der Luſt vorher erklärt habe; obgleich die-

wie ich hoffe, Genüge gethan; eben ſo auch auf manche andere Einwürfe Rückſicht genommen, die [illegible] mir

dieſer Vorwurf unbillig ſeyn würde, weil man dieſe Erklärung, als in der Pſychologie gegeben, billig ſollte vorausſetzen können. Es könnte aber freylich die Definition daſelbſt ſo eingerichtet ſeyn, daß das Gefühl der Luſt der Beſtimmung des Begehrungsvermögens zum Grunde gelegt würde (wie es auch wirklich gemeinhin ſo zu geſchehen pflegt), dadurch aber das oberſte Princip der practiſchen Philoſophie nothwendig empiriſch ausfallen müßte, welches doch allererſt auszumachen iſt, und in dieſer Critik gänzlich widerlegt wird. Daher will ich dieſe Erklärung hier ſo geben, wie ſie ſeyn muß, um dieſen ſtreitigen Punct, wie billig, im Anfange unentſchieden zu laſſen. — **Leben** iſt das Vermögen eines Weſens, nach Geſetzen des Begehrungsvermögens zu handeln. Das **Begehrungsvermögen** iſt das Vermögen deſſelben, durch ſeine Vorſtellungen Urſache von der **Wirklichkeit** der Gegenſtände dieſer Vorſtellungen zu ſeyn. **Luſt** iſt die Vorſtellung der Uebereinſtimmung des **Gegenſtandes** oder der **Handlung** mit den **ſubjectiven** Bedingungen des Lebens, d. i. mit dem Vermögen der Cauſalität einer Vorſtellung in Anſehung der Wirklichkeit ihres Objects (oder der Beſtimmug der Kräfte des Subjects zur Handlung es hervorzubringen) Mehr brauche ich nicht zum Behuf der Critik von Begriffen, die aus der Pſychologie entlehnt werden, das übrige leiſtet die Critik ſelbſt. Man wird

mir von Männern zu Händen gekommen ſind, die den Willen blicken laſſen, daß die Wahrheit auszumitteln ihnen am Herzen liegt, (denn die, ſo nur ihr al-

wird leicht gewahr, daß die Frage, ob die Luſt dem Begehrungsvermögen jederzeit zum Grunde gelegt werden müſſe, oder ob ſie auch unter gewiſſen Bedingungen nur auf die Beſtimmung deſſelben folge, durch dieſe Erklärung unentſchieden bleibt; denn ſie iſt aus lauter Merkmalen des reinen Verſtandes d. i. Categorien zuſammengeſetzt, die nichts Empiriſches enthalten. Eine ſolche Behutſamkeit iſt in der ganzen Philoſophie ſehr empfehlungswürdig, and wird dennoch oft verabſäumt, nemlich ſeinen Urtheilen vor der vollſtändigen Zergliederung des Begriffs, die oft nur ſehr ſpät erreicht wird, durch gewagte Definition nicht vorzugreifen. Man wird auch durch den ganzen Lauf der Critik (der theoretiſchen ſowohl als practiſchen Vernunft) bemerken, daß ſich in demſelben mannigfaltige Veranlaſſung vorfinde, manche Mängel im alten dogmatiſchen Gange der Philoſophie zu ergänzen, und Fehler abzuändern, die nicht eher bemerkt werden, als wenn man von Begriffen einen Gebrauch der Vernunft macht, der aufs Ganze derſelben geht.

altes Syſtem vor Augen haben, und bey denen ſchon vorher beſchloſſen iſt, was gebilligt oder mißbilligt werden ſoll, verlangen doch keine Erörterung, die ihrer Privatabſicht im Wege ſeyn könnte;) und ſo werde ich es auch fernerhin halten.

Wenn es um die Beſtimmung eines beſonderen Vermögens der menſchlichen Seele, nach ſeinen Quellen, Inhalte und Grenzen zu thun iſt, ſo kann man zwar, nach der Natur des menſchlichen Erkenntniſſes, nicht anders als von den Theilen derſelben, ihrer genauen und (ſo viel als nach der jetzigen Lage unſerer ſchon erworbenen Elemente derſelben möglich iſt) vollſtändigen Darſtellung anfangen. Aber es iſt noch eine zweyte Aufmerkſamkeit, die mehr philoſophiſch und architectoniſch iſt; nemlich, die Idee des Ganzen richtig zu faſſen, und aus derſelben alle jene Theile in ihrer wechſelſeitigen Beziehung auf einander, vermittelſt der Ableitung derſelben von dem Begriffe jenes Ganzen, in einem reinen Vernunftvermögen ins Auge zu faſſen. Dieſe Prüfung und Gewähr-

währleiſtung iſt nur durch die innigſte Bekanntſchaft mit dem Syſtem möglich, und die, welche in Anſehung der erſteren Nachforſchung verdroſſen geweſen, alſo dieſe Bekanntſchaft zu erwerben nicht der Mühe werth geachtet haben, gelangen nicht zur zweyten Stufe, nemlich der Ueberſicht, welche eine ſynthetiſche Wiederkehr zu demjenigen iſt, was vorher analytiſch gegeben worden, und es iſt kein Wunder, wenn ſie allerwerts Inconſequenzen finden, obgleich die Lücken, die dieſe vermuthen laſſen, nicht im Syſtem ſelbſt, ſondern blos in ihrem eigenen unzuſammenhängenden Gedankengange anzutreffen ſind.

Ich beſorge in Anſehung dieſer Abhandlung nichts von dem Vorwurfe, eine neue Sprache einführen zu wollen, weil die Erkenntnißart ſich hier von ſelbſt der Popularität nähert. Dieſer Vorwurf konnte auch niemanden in Anſehung der erſteren Critik beyfallen, der ſie nicht blos durchgeblättert, ſondern durchgedacht hatte. Neue Worte zu künſteln, wo die Sprache ſchon ſo an Ausdrücken für gegebene Be-

griffe keinen Mangel hat, iſt eine kindiſche Bemühung, ſich unter der Menge, wenn nicht durch neue und wahre Gedanken, doch durch einen neuen Lappen auf dem alten Kleide auszuzeichnen. Wenn daher die Leſer jener Schrift populärere Ausdrücke wiſſen, die doch dem Gedanken eben ſo angemeſſen ſeyn, als mir jene zu ſeyn ſcheinen, oder etwa die Nichtigkeit dieſer Gedanken ſelbſt, mithin zugleich jedes Ausdrucks, der ihn bezeichnet, darzuthun ſich getrauen; ſo würden ſie mich durch das erſtere ſehr verbinden, denn ich will nur verſtanden ſeyn; in Anſehung des zweyten aber ſich ein Verdienſt um die Philoſophie erwerben. So lange aber jene Gedanken noch ſtehen, zweifele ich ſehr, daß ihnen angemeſſene und doch gangbarere Ausdrücke dazu aufgefunden werden dürften. *)

Auf

*) Mehr (als jene Unverſtändlichkeit) beſorge ich hier hin und wieder Misdeutung in Anſehung einiger Ausdrücke, die ich mit größter Sorgfalt ausſuchte, um den Begriff nicht verfehlen zu laſſen, darauf ſie weiſen. So hat in der Tafel der Categorien der practiſchen Vernunft, in dem Titel der Modalität, das Erlaubte und Unerlaub-

te

Auf dieſe Weiſe wären denn nunmehr die Prin-
cipien a priori zweyer Vermögen des Gemüths, des

te (practiſch-objectiv Mögliche und Unmögliche) mit der nächſtfolgenden Categorie der *Pflicht* und des *Pflichtwidrigen* im gemeinen Sprachgebrauche beynahe einerley Sinn; hier aber ſoll das *erſtere* dasjenige bedeuten, was mit einer blos *möglichen* practiſchen Vorſchrift in Einſtimmung oder Widerſtreit iſt (wie etwa die Auflöſung aller Probleme der Geometrie und Mechanik), das *zweyte*, was in ſolcher Beziehung auf ein in der Vernunft überhaupt *wirklich* liegendes Geſetz ſteht; und dieſer Unterſchied der Bedeutung iſt auch dem gemeinen Sprachgebrauche nicht ganz fremd, wenn gleich etwas ungewöhnlich. So iſt es z. B. einem Redner, als ſolchem, *unerlaubt*, neue Worte oder Wortfügungen zu ſchmieden; dem Dichter iſt es in gewiſſem Maaße *erlaubt*; in keinem von beiden wird hier an Pflicht gedacht. Denn wer ſich um den Ruf eines Redners bringen will, dem kann es niemand wehren. Es iſt hier nur um den Unterſchied der *Imperativen* unter *problematiſchem*, *aſſertoriſchen* und *apodictiſchen* Beſtimmungsgrunde, zu thun. Eben ſo habe ich in derjenigen Note, wo ich die moraliſchen Ideen practiſcher Vollkommenheit in ver-

Erkenntniß- und Begehrungsvermögens ausgemittelt, und, nach den Bedingungen, dem Umfange und Gren-

ſchiedenen philoſophiſchen Schulen gegen einander ſtellete, die Idee der Weisheit von der der Heiligkeit unterſchieden, ob ich ſie gleich ſelbſt im Grunde und objectiv für einerley erkläret habe. Allein ich verſtehe an dieſem Orte darunter nur diejenige Weisheit, die ſich der Menſch (der Stoiker) anmaaßt, alſo ſubjectiv als Eigenſchaft dem Menſchen angedichtet. (Vielleicht könnte der Ausdruck Tugend, womit der Stoiker auch großen Staat trieb, beſſer das Characteriſtiſche ſeiner Schule bezeichnen.) Aber der Ausdruck eines Poſtulats der r. pr. Vern. konnte noch am meiſten Misdeutung veranlaſſen, wenn man damit die Bedeutung vermengete, welche die Poſtulate der reinen Mathematik haben, und welche apodictiſche Gewißheit bey ſich führen. Aber dieſe poſtuliren die Möglichkeit einer Handlung, deren Gegenſtand man a priori theoretiſch mit völliger Gewißheit als möglich voraus erkannt hat. Jenes aber poſtulirt die Möglichkeit eines Gegenſtandes (Gottes und der Unſterblichkeit der Seele) ſelbſt aus apodictiſchen practiſchen Geſetzen, alſo nur zum Behuf einer practiſchen Vernunft; da denn dieſe Gewißheit der poſtulirten Möglichkeit gar nicht theo-

Grenzen ihres Gebrauchs, beſtimmt, hiedurch aber zu einer ſyſtematiſchen, theoretiſchen ſo wohl als practiſchen Philoſophie, als Wiſſenſchaft, ſicherer Grund gelegt.

Was Schlimmeres könnte aber dieſen Bemühungen wol nicht begegnen, als wenn jemand die unerwartete Entdeckung machte, daß es überall gar kein Erkenntniß a priori gebe, noch geben könne. Allein es hat hiemit keine Noth. Es wäre eben ſo viel, als ob jemand durch Vernunft beweiſen wollte, daß es keine Vernunft gebe. Denn wir ſagen nur, daß wir etwas durch Vernunft erkennen, wenn wir uns bewußt ſind, daß wir es auch hätten wiſſen können, wenn es uns auch nicht ſo in der Erfahrung vorgekom-

theoretiſch, mithin auch nicht apodictiſch, d. i. in Anſehung des Objects erkannte Nothwendigkeit, ſondern in Anſehung des Subjects, zu Befolgung ihrer objectiven, aber practiſchen Geſetze nothwendige Annehmung, mithin blos nothwendige Hypotheſis iſt. Ich wußte für dieſe ſubjebtive, aber doch wahre und unbedingte Vernunftnothwendigkeit keinen beſſeren Ausdruck auszufinden.

nen wäre; mithin iſt Vernunfterkenntniß und Erkenntniß a priori einerley. Aus einem Erfahrungsſatze Nothwendigkeit (ex pumice aquam) auspreſſen wollen, mit dieſer auch wahre Allgemeinheit (ohne welche kein Vernunftſchluß, mithin auch nicht der Schluß aus der Analogie, welche eine wenigſtens präſumirte Allgemeinheit und objective Nothwendigkeit iſt, und dieſe alſo doch immer vorausſetzt,) einem Urtheile verſchaffen wollen, iſt gerader Widerſpruch. Subjective Nothwendigkeit, d. i. Gewohnheit, ſtatt der objectiven, die nur in Urtheilen a priori ſtatt findet, unterſchieben, heißt der Vernunft das Vermögen abſprechen, über den Gegenſtand zu urtheilen, d. i. ihn, und was ihm zukomme, zu erkennen, und z. B. von dem, was öfters und immer auf einen gewiſſen vorhergehenden Zuſtand folgte, nicht ſagen, daß man aus dieſem auf jenes ſchließen könne (denn das würde objective Nothwendigkeit und Begriff von einer Verbindung a priori bedeuten), ſondern nur ähnliche Fälle (mit den Thieren auf ähnliche Art) erwarten dürfe, d. i. den Begriff der Urſache im Grunde als falſch und blo-

bloßen Gedankenbetrug verwerfen. Dieſem Mangel der objectiven und daraus folgenden allgemeinen Gültigkeit dadurch abhelfen wollen, daß man doch keinen Grund ſähe, andern vernünftigen Weſen eine andere Vorſtellungsart beyzulegen, wenn das einen gültigen Schluß abgäbe, ſo würde uns unſere Unwiſſenheit mehr Dienſte zu Erweiterung unſerer Erkenntniß leiſten, als alles Nachdenken. Denn blos deswegen, weil wir andere vernünftige Weſen außer dem Menſchen nicht kennen, würden wir ein Recht haben, ſie als ſo beſchaffen anzunehmen, wie wir uns erkennen, d. i. wir würden ſie wirklich kennen. Ich erwähne hier nicht einmal, daß nicht die Allgemeinheit des Fürwahrhaltens die objective Gültigkeit eines Urtheils (d. i. die Gültigkeit deſſelben als Erkenntniſſes) beweiſe, ſondern, wenn jene auch zufälliger Weiſe zuträfe, dieſes doch noch nicht einen Beweis der Uebereinſtimmung mit dem Object abgeben könne; vielmehr die objective Gültigkeit allein den Grund einer nothwendigen allgemeinen Einſtimmung ausmache.

Hume würde ſich bey dieſem Syſtem des allgemeinen Empirisms in Grundſätzen auch ſehr wohl befinden; denn er verlangte, wie bekannt, nichts mehr, als daß, ſtatt aller objectiven Bedeutung der Nothwendigkeit im Begriffe der Urſache, eine blos ſubjective, nemlich Gewohnheit, angenommen werde, um der Vernunft alles Urtheil über Gott, Freyheit und Unſterblichkeit abzuſprechen; und er verſtand ſich gewiß ſehr gut darauf, um, wenn man ihm nur die Principien zugeſtand, Schlüſſe mit aller logiſchen Bündigkeit daraus zu folgern. Aber ſo allgemein hat ſelbſt Hume den Empirism nicht gemacht, um auch die Mathematik darin einzuſchließen. Er hielt ihre Sätze für analytiſch, und, wenn das ſeine Richtigkeit hätte, würden ſie in der That auch apodictiſch ſeyn, gleichwol aber daraus kein Schluß auf ein Vermögen der Vernunft, auch in der Philoſophie apodictiſche Urtheile, nemlich ſolche, die ſynthetiſch wären, (wie der Satz der Cauſalität,) zu fällen gezogen werden können. Nähme man aber den Empirism der Principien allgemein an, ſo wäre auch Mathematik damit eingeflochten.

Wenn

Wenn nun dieſe mit der Vernunft, die blos empiriſche Grundſätze zuläßt, in Widerſtreit geräth, wie dieſes in der Antinomie, da Mathematik die unendliche Theilbarkeit des Raumes unwiderſprechlich beweiſet, der Empirism aber ſie nicht verſtatten kann, unvermeidlich iſt: ſo iſt die größte mögliche Evidenz der Demonſtration, mit den vorgeblichen Schlüſſen aus Erfahrungsprincipien; in offenbarem Widerſpruch, und nun muß man, wie der Blinde des Cheſelden fragen: was betrügt mich, das Geſicht oder Gefühl? (denn der Empirism gründet ſich auf einer gefühlten, der Rationalism aber auf einer eingeſehenen Nothwendigkeit.) Und ſo offenbaret ſich der allgemeine Empirism als den ächten Scepticism, den man dem Hume fälſchlich in ſo unbeſchränkter Bedeutung beylegte *), da er wenigſtens einen ſicheren Pro-

*) Namen, welche einen Sectenanhang bezeichnen, haben zu aller Zeit viel Rechtsverdrehung bey ſich geführt; ungefehr ſo, als wenn jemand ſagte: *N.* iſt ein Idealiſt. Denn, ob er gleich, durchaus, nicht allein einräumt, ſondern darauf dringt, daß unſeren Vorſtellungen äußerer

Probirſtein der Erfahrung an der Mathematik übrig ließ, ſtatt daß jener ſchlechterdings keinen Probirſtein derſelben (der immer nur in Principien a priori angetroffen werden kann) verſtattet, obzwar dieſe doch nicht aus bloßen Gefühlen, ſondern auch aus Urtheilen beſteht.

Doch, da es in dieſem philoſophiſchen und critiſchen Zeitalter ſchwerlich mit jenem Empirism Ernſt ſeyn kann, und er vermuthlich nur zur Uebung der Urtheilskraft, und um durch den Contraſt die Nothwendigkeit rationaler Principien a priori in ein helleres Licht zu ſetzen, aufgeſtellet wird: ſo kann man es denen doch Dank wiſſen, die ſich mit dieſer ſonſt eben nicht belehrenden Arbeit bemühen wollen.

rer Dinge wirkliche Gegenſtände äußerer Dinge correſpondiren, ſo will er doch, daß die Form der Anſchauung derſelben nicht ihnen, ſondern nur dem menſchlichen Gemüthe anhänge.

Ein

Einleitung.

Von der Idee einer Critik der praktiſchen Vernunft.

Der theoretiſche Gebrauch der Vernunft beſchäfftigte ſich mit Gegenſtänden des bloßen Erkenntnißvermögens, und eine Critik derſelben, in Abſicht auf dieſen Gebrauch, betraf eigentlich nur das reine Erkenntnißvermögen, weil dieſes Verdacht erregte, der ſich auch hernach beſtättigte, daß es ſich leichtlich über ſeine Grenzen, unter unerreichbare Gegenſtände*, oder gar einander widerſtreitende Begriffe, verlöhre. Mit dem practiſchen Gebrauche der Vernunft verhält es ſich ſchon anders. In dieſem beſchäfftigt ſich die Vernunft mit Beſtimmungsgründen des Willens, welcher ein Vermögen iſt, den Vorſtellungen entſprechende Gegenſtände entweder hervorzubringen, oder doch ſich ſelbſt zu Bewirkung derſelben (das phyſiſche Vermögen mag nun hinreichend ſeyn,

oder

oder nicht) d. i. ſeine Cauſalität zu beſtimmen. Denn da kann wenigſtens die Vernunft zur Willensbeſtimmung zulangen, und hat ſo fern immer objective Realität, als es nur auf das Wollen ankommt. Hier iſt alſo die erſte Frage: ob reine Vernunft zur Beſtimmung des Willens für ſich allein zulange, oder ob ſie nur als empiriſch-bedingte ein Beſtimmungsgrund derſelben ſeyn könne. Nun tritt hier ein durch die Critik der reinen Vernunft gerechtfertigter, obzwar keiner empiriſchen Darſtellung fähiger Begriff der Cauſalität, nemlich der der Freyheit, ein, und wenn wir anjezt Gründe ausfindig machen können, zu beweiſen, daß dieſe Eigenſchaft dem menſchlichen Willen (und ſo auch dem Willen aller vernünftigen Weſen) in der That zukomme, ſo wird dadurch nicht allein dargethan, daß reine Vernunft practiſch ſeyn könne, ſondern daß ſie allein, und nicht die empiriſch-beſchränkte, unbedingterweiſe practiſch ſey. Folglich werden wir nicht eine Critik der reinen practiſchen, ſondern nur der practiſchen Vernunft überhaupt, zu bearbeiten haben. Denn reine Vernunft, wenn allererſt dargethan worden, daß es eine ſolche gebe, bedarf keiner Critik. Sie iſt es, welche ſelbſt die Richtſchnur zur Critik alles ihres Gebrauchs enthält. Die

Cri-

Critik der practiſchen Vernunft überhaupt hat alſo die Obliegenheit, die empiriſch bedingte Vernunft von der Anmaßung abzuhalten, ausſchließungsweiſe den Beſtimmungsgrund des Willens allein abgeben zu wollen. Der Gebrauch der reinen Vernunft, wenn, daß es eine ſolche gebe, ausgemacht iſt, iſt allein immanent; der empiriſch bedingte, der ſich die Alleinherrſchaft anmaßt, iſt dagegen transſcendent, und äußert ſich in Zumuthungen und Geboten, die ganz über ihr Gebiet hinausgehen, welches gerade das umgekehrte Verhältniß von dem iſt, was von der reinen Vernunft im ſpeculativen Gebrauche geſagt werden konnte.

Indeſſen, da es immer noch reine Vernunft iſt, deren Erkenntniß hier dem practiſchen Gebrauche zum Grunde liegt, ſo wird doch die Eintheilung einer Critik der practiſchen Vernunft, dem allgemeinen Abriſſe nach, der der ſpeculativen gemäß angeordnet werden müſſen. Wir werden alſo eine Elementarlehre und Methodenlehre derſelben, in jener, als dem erſten Theile, eine Analytik, als Regel der Wahrheit, und eine Dialectik, als Darſtellung und Auflöſung des Scheins in Urtheilen der practiſchen Vernunft haben müſſen. Allein die Ordnung in der Unterabtheilung

der

der Analytik wird wiederum das Umgewandte von der in der Critik der reinen ſpeculativen Vernunft ſeyn. Denn in der gegenwärtigen werden wir von Grundſätzen anfangend zu Begriffen und von dieſen allererſt, wo möglich, zu den Sinnen gehen; da wir hingegen bei der ſpeculativen Vernunft von den Sinnen anfingen, und bey den Grundſätzen endigen mußten. Hievon liegt der Grund nun wiederum darin: daß wir es jetzt mit einem Willen zu thun haben, und die Vernunft nicht im Verhältniß auf Gegenſtände, ſondern auf dieſen Willen und deſſen Cauſalität zu erwägen haben, da denn die Grundſätze der empiriſch unbedingten Cauſalität den Anfang machen müſſen, nach welchem der Verſuch gemacht werden kann, unſere Begriffe von dem Beſtimmungsgrunde eines ſolchen Willens, ihrer Anwendung auf Gegenſtände, zuletzt auf das Subject und deſſen Sinnlichkeit, allererſt feſtzuſetzen. Das Geſetz der Cauſalität aus Freyheit, d. i. irgend ein reiner practiſcher Grundſatz, macht hier unvermeidlich den Anfang, und beſtimmt die Gegenſtände, worauf er allein bezogen werden kann.

Der

Critik der practiſchen Vernunft

Erſter Theil.

Elementarlehre

der

reinen practiſchen Vernunft.

Erſtes Buch.

Die Analytik
der
reinen practiſchen Vernunft.

Erſtes Hauptſtück.

Von den Grundſätzen
der reinen practiſchen Vernunft.

---

§. 1.

Erklärung.

Practiſche Grundſätze ſind Sätze, welche eine allgemeine Beſtimmung des Willens enthalten, die mehrere practiſche Regeln unter ſich hat. Sie ſind ſubjectiv, oder Maximen, wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjects gültig von ihm angeſehen wird; objectiv aber, oder practiſche Geſetze, wenn jene als objectiv d. i. für den Willen jedes vernünftigen Weſens gültig erkannt wird.

Anmerkung.

Wenn man annimmt, daß reine Vernunft einen practiſch d. i. zur Willensbeſtimmung hinreichenden Grund in ſich ent-

halten könne, ſo giebt es practiſche Geſetze; wo aber nicht, ſo werden alle practiſche Grundſätze bloße Maximen ſeyn. In einem pathologiſch-afficirten Willen eines vernünftigen Weſens kann ein Widerſtreit der Maximen, wider die von ihm ſelbſt erkannte practiſche Geſetze, angetroffen werden. Z. B. es kann ſich jemand zur Maxime machen, keine Beleidigung ungerächet zu erdulden, und doch zugleich einſehen, daß dieſes kein practiſches Geſetz, ſondern nur ſeine Maxime ſey, dagegen, als Regel für den Willen eines jeden vernünftigen Weſens, in einer und derſelben Maxime, mit ſich ſelbſt nicht zuſammen ſtimmen könne. In der Naturerkenntniß ſind die Principien deſſen, was geſchieht, (z. B. das Princip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung in der Mittheilung der Bewegung) zugleich Geſetze der Natur; denn der Gebrauch der Vernunft iſt dort theoretiſch und durch die Beſchaffenheit des Objects beſtimmt. In der practiſchen Erkenntniß, d. i. derjenigen, welche es blos mit Beſtimmungsgründen des Willens zu thun hat, ſind Grundſätze, die man ſich macht, darum noch nicht Geſetze, darunter man unvermeidlich ſtehe, weil die Vernunft im Practiſchen es mit dem Subjecte zu thun hat, nemlich den Begehrungsvermögen, nach deſſen beſonderer Beſchaffenheit ſich die Regel vielfältig richten kann. — Die practiſche Regel iſt jederzeit ein Product der Vernunft, weil ſie Handlung, als Mittel zur Wirkung, als Abſicht vorſchreibt. Dieſe Regel iſt aber für ein Weſen, bey dem Vernunft nicht ganz allein Beſtimmungsgrund des Willens iſt, ein Imperativ, d. i. eine Regel, die durch ein Sollen, welches die objective Nöthigung der Handlung ausdrückt, bezeichnet wird, und bedeutet, daß, wenn die Vernunft den Willen gänzlich beſtimmete, die Handlung unausbleiblich nach dieſer Regel geſchehen würde. Die Imperativen gelten alſo objectiv,

und

und ſind von Maximen, als ſubjectiven Grundſätzen, gänzlich unterſchieden. Jene beſtimmen aber entweder die Bedingungen der Cauſalität des vernünftigen Weſens, als wirkender Urſache, blos in Anſehung der Wirkung und Zulänglichkeit zu derſelben, oder ſie beſtimmen nur den Willen, er mag zur Wirkung hinreichend ſeyn oder nicht. Die erſtere würden hypothetiſche Imperativen ſeyn, und bloße Vorſchriften der Geſchicklichkeit enthalten; die zweyten würden dagegen categoriſch nnd allein practiſche Geſetze ſeyn. Maximen ſind alſo zwar Grundſätze, aber nicht Imperativen. Die Imperativen ſelber aber, wenn ſie bedingt ſind, d. i. nicht den Willen ſchlechthin als Willen, ſondern nur in Anſehung einer begehrten Wirkung beſtimmen, d. i. hypothetiſche Imperativen ſind, ſind zwar practiſche Vorſchriften, aber keine Geſetze. Die letztern müſſen den Willen als Willen, noch ehe ich frage, ob ich gar das zu einer begehrten Wirkung erforderliche Vermögen habe, oder was mir, um dieſe hervorzubringen, zu thun ſey, hinreichend beſtimmen, mithin categoriſch ſeyn, ſonſt ſind es keine Geſetze; weil ihnen die Nothwendigkeit fehlt, welche, wenn ſie practiſch ſeyn ſoll, von pathologiſchen, mithin dem Willen zufällig anklebenden Bedingungen, unabhängig ſeyn muß. Saget jemanden, z. B. daß er in der Jugend arbeiten und ſparen müſſe, um im Alter nicht zu darben: ſo iſt dieſes eine richtige und zugleich wichtige practiſche Vorſchrift des Willens. Man ſieht aber leicht, daß der Wille hier auf etwas Anderes verwieſen werde, wovon man vorausſetzt, daß er es begehre, und dieſes Begehren muß man ihm, dem Thäter ſelbſt, überlaſſen, ob er noch andere Hülfsquellen, außer ſeinem ſelbſt erworbenen Vermögen, vorherſehe, oder ob er gar nicht hoffe alt zu werden, oder ſich denkt im Falle der Noth dereinſt ſchlecht behelfen zu können. Die Vernunft, aus der allein

alle Regel, die Nothwendigkeit enthalten ſoll, entſpringen kann, legt in dieſe ihre Vorſchrift zwar auch Nothwendigkeit, (denn ohne das wäre ſie kein Imperativ,) aber dieſe iſt nur ſubjectiv bedingt, und man kann ſie nicht in allen Subjecten in gleichem Grade vorausſetzen. Zu ihrer Geſetzgebung aber wird erfodert, daß ſie blos ſich ſelbſt vorauszuſetzen bedürfe, weil die Regel nur alsdenn objectiv und allgemein gültig iſt, wenn ſie ohne zufällige, ſubjective Bedingungen gilt, die ein vernünftig Weſen von dem anderen unterſcheiden. Nun ſagt jemanden: er ſolle niemals lügenhaft verſprechen, ſo iſt dies eine Regel, die blos ſeinen Willen betriſt; die Abſichten, die der Menſch haben mag, mögen durch denſelben erreicht werden können, oder nicht; das bloße Wollen iſt das, was durch jene Regel völlig a priori beſtimmt werden ſoll. Findet ſich nun, daß dieſe Regel practiſch richtig ſey, ſo iſt ſie ein Geſetz, weil ſie ein categoriſcher Imperativ iſt. Alſo beziehen ſich practiſche Geſetze allein auf den Willen, unangeſehen deſſen, was durch die Cauſalität deſſelben ausgerichtet wird, und man kann von der letztern (als zur Sinnenwelt gehörig) abſtrahiren, um ſie rein zu haben.

§. 2.

Lehrſatz I.

Alle practiſche Principien, die ein Objekt (Materie) des Begehrungsvermögens, als Beſtimmungsgrund des Willens, vorausſetzen, ſind insgeſamt empiriſch und können keine practiſche Geſetze abgeben.

Ich

Ich verſtehe unter der Materie des Begehrungsvermögens einen Gegenſtand, deſſen Wirklichkeit begehret wird. Wenn die Begierde nach dieſem Gegenſtande nun vor der practiſchen Regel vorhergeht, und die Bedingung iſt, ſie ſich zum Princip machen, ſo ſage ich (erſtlich): dieſes Princip iſt alsdenn jederzeit empiriſch. Denn der Beſtimmungsgrund der Willkühr iſt alsdenn die Vorſtellung eines Objects, und dasjenige Verhältniß derſelben zum Subject, wodurch das Begehrungsvermögen zur Wirklichmachung deſſelben beſtimmt wird. Ein ſolches Verhältniß aber zum Subject heißt die Luſt an der Wirklichkeit eines Gegenſtandes. Alſo müßte dieſe als Bedingung der Möglichkeit der Beſtimmung der Willkühr vorausgeſetzt werden. Es kann aber von keiner Vorſtellung irgend eines Gegenſtandes, welche ſie auch ſey, a priori erkannt werden, ob ſie mit Luſt oder Unluſt verbunden, oder indifferent ſeyn werde. Alſo muß in ſolchem Falle der Beſtimmungsgrund der Willkühr jederzeit empiriſch ſeyn, mithin auch das practiſche materiale Princip, welches ihn als Bedingung vorausſetzte.

Da nun (zweytens) ein Princip, das ſich nur auf die ſubjective Bedingung der Empfänglichkeit einer Luſt oder Unluſt, (die jederzeit nur empiriſch erkannt, und nicht für alle vernünftige Weſen in gleicher Art gültig ſeyn kann,) gründet, zwar wol für das Subject, das ſie beſitzt, zu ihrer Maxime, aber auch für dieſe ſelbſt (weil es ihm an objectiver Nothwendigkeit, die a priori erkannt werden muß, mangelt) nicht zum

Geſetze dienen kann, ſo kann ein ſolches Princip niemals ein practiſches Geſetz abgeben.

§. 3.

Lehrſatz II.

Alle materiale practiſche Principlen ſind, als ſolche, insgeſamt von einer und derſelben Art, und gehören unter das allgemeine Princip der Selbſtliebe, oder eigenen Glückſeligkeit.

Die Luſt aus der Vorſtellung der Exiſtenz einer Sache, ſo fern ſie ein Beſtimmungsgrund des Begehrens dieſer Sache ſeyn ſoll, gründet ſich auf der Empfänglichkeit des Subjects, weil ſie von dem Daſeyn eines Gegenſtandes abhängt; mithin gehört ſie dem Sinne (Gefühl) und nicht dem Verſtande an, der eine Beziehung der Vorſtellung auf ein Object, nach Begriffen, aber nicht auf das Subject, nach Gefühlen, ausdrückt. Sie iſt alſo nur ſo fern practiſch, als die Empfindung der Annehmlichkeit, die das Subject von der Wirklichkeit des Gegenſtandes erwartet, das Begehrungsvermögen beſtimmt. Nun iſt aber das Bewußtſeyn eines vernünftigen Weſens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen ſein ganzes Daſeyn begleitet, die Glückſeligkeit, und das Princip, dieſe ſich zum höchſten Beſtimmungsgrunde der Willkühr zu machen, das Princip der Selbſtliebe. Alſo ſind alle materiale Principien, die den Beſtimmungsgrund der

Will-

Willkühr in der, aus irgend eines Gegenſtandes Wirklichkeit zu empfindenden, Luſt oder Unluſt ſetzen, ſo fern gänzlich von einerley Art, daß ſie insgeſamt zum Princip der Selbſtliebe, oder eigenen Glückſeligkeit gehören.

Folgerung.

Alle materiale practiſche Regeln ſetzen den Beſtimmungsgrund des Willens im unteren Begehrungsvermögen, und, gäbe es gar keine blos formale Geſetze deſſelben, die den Willen hinreichend beſtimmeten, ſo würde auch kein oberes Begehrungsvermögen eingeräumt werden können.

Anmerkung I.

Man muß ſich wundern, wie ſonſt ſcharfſinnige Männer einen Unterſchied zwiſchen dem unteren und oberen Begehrungsvermögen darin zu finden glauben können, ob die Vorſtellungen, die mit dem Gefühl der Luſt verbunden ſind, in den Sinnen, oder dem Verſtande ihren Urſprung haben. Denn es kommt, wenn man nach den Beſtimmungsgründen des Begehrens frägt und ſie in einer von irgend etwas erwarteten Annehmlichkeit ſetzt, gar nicht darauf an, wo die Vorſtellung dieſes vergnügenden Gegenſtandes herkomme, ſondern nur wie ſehr ſie vergnügt. Wenn eine Vorſtellung, ſie mag immerhin im Verſtande ihren Sitz und Urſprung haben, die Willkühr nur dadurch beſtimmen kann, daß ſie ein Gefühl einer Luſt im Subjecte vorausſetzet, ſo iſt, daß ſie ein Beſtimmungsgrund der Willkühr ſey, gänzlich von der Beſchaffenheit des inneren Sinnes abhängig, daß dieſer nemlich dadurch mit Annehmlichkeit afficirt werden kann. Die Vor-

ſtellungen der Gegenſtände mögen noch ſo ungleichartig, ſie mögen Verſtandes-, ſelbſt Vernunftvorſtellungen im Gegenſatze der Vorſtellungen der Sinne ſeyn, ſo iſt doch das Gefühl der Luſt, wodurch jene doch eigentlich nur den Beſtimmungsgrund des Willens ausmachen, (die Annehmlichkeit, das Vergnügen, das man davon erwartet, welches die Thätigkeit zur Hervorbringung des Objeets antreibt,) nicht allein ſo fern von einerley Art, daß es jederzeit blos empiriſch erkannt werden kann, ſondern auch ſo fern, als er eine und dieſelbe Lebenskraft, die ſich im Begehrungsvermögen äußert, aſſicirt, und in dieſer Beziehung von jedem anderen Beſtimmungsgrunde in nichts, als dem Grade, verſchieden ſeyn kann. Wie würde man ſonſten zwiſchen zwey der Vorſtellungsart nach gänzlich verſchiedenen Beſtimmungsgründen eine Vergleichung der Größe nach anſtellen können, um den, der am meiſten das Begehrungsvermögen afficirt, vorzuziehen? Eben derſelbe Menſch kann ein ihm lehrreiches Buch, das ihm nur einmal zu Händen kommt, ungeleſen zurückgeben, um die Jagd nicht zu verſäumen, in der Mitte einer ſchönen Rede weggehen, um zur Mahlzeit nicht zu ſpät zu kommen, eine Unterhaltung durch vernünftige Geſpräche, die er ſonſt ſehr ſchätzt, verlaſſen, um ſich an den Spieltiſch zu ſetzen, ſo gar einen Armen, dem wohlzuthun ihm ſonſt Freude iſt, abweiſen, weil er jetzt eben nicht mehr Geld in der Taſche hat, als er braucht, um den Eintritt in die Comödie zu bezahlen. Beruht die Willensbeſtimmung auf dem Gefühle der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, die er aus irgend einer Urſache erwartet, ſo iſt es ihm gänzlich einerley, durch welche Vorſtellungsart er aſſicirt werde. Nur wie ſtark, wie lange, wie leicht erworben und oft wiederholt, dieſe Annehmlichkeit ſey, daran liegt es ihm, um ſich zur Wahl zu entſchließen. So wie dem-

jenigen,

jenigen, der Gold zur Ausgabe braucht, gänzlich einerley iſt, ob die Materie deſſelben, das Gold, aus dem Gebirge gegraben, oder aus dem Sande gewaſchen iſt, wenn es nur allenthalben für denſelben Werth angenommen wird, ſo frägt kein Menſch, wenn es ihm blos an der Annehmlichkeit des Lebens gelegen iſt, ob Verſtandes- oder Sinnesvorſtellungen, ſondern nur wie viel und großes Vergnügen ſie ihm auf die längſte Zeit verſchaffen. Nur diejenigen, welche der reinen Vernunft das Vermögen, ohne Vorausſetzung irgend eines Gefühls den Willen zu beſtimmen, gerne abſtreiten möchten, können ſich ſo weit von ihrer eigenen Erklärung verirren, das, was ſie ſelbſt vorher auf ein und eben daſſelbe Princip gebracht haben, dennoch hernach für ganz ungleichartig zu erklären. So findet ſich z. B. daß man auch an bloßer Kraftanwendung, an dem Bewußtſeyn ſeiner Seelenſtärke in Ueberwindung der Hinderniſſe, die ſich unſerem Vorſatze entgegenſetzen, an der Cultur der Geiſtestalente, u. ſ w., Vergnügen finden könne, und wir nennen das mit Recht feinere Freuden und Ergötzungen, weil ſie mehr, wie andere, in unſerer Gewalt ſind, ſich nicht abnutzen, das Gefühl zu noch mehrerem Genuß derſelben vielmehr ſtärken, und, indem ſie ergötzen, zugleich cultiviren. Allein ſie darum für eine andere Art, den Willen zu beſtimmen, als blos durch den Sinn, auszugeben, da ſie doch einmal, zur Möglichkeit jener Vergnügen, ein darauf in uns angelegtes Gefühl, als erſte Bedingung dieſes Wohlgefallens, vorausſetzen, iſt gerade ſo, als wenn Unwiſſende, die gerne in der Metaphyſik pfuſchern möchten, ſich die Materie ſo fein, ſo überfein, daß ſie ſelbſt darüber ſchwindlich werden möchten, denken, und dann glauben, auf dieſe Art ſich ein geiſtiges und doch ausgedehntes Weſen erdacht zu haben. Wenn wir es, mit dem Epicur, bey der Tugend aufs

bloße

bloße Vergnügen ausſetzen, das ſie verſpricht, um den Willen zu beſtimmen: ſo können wir ihn hernach nicht tadeln, daß er dieſes mit denen der gröbſten Sinne für ganz gleichartig hält; denn man hat gar nicht Grund ihm aufzubürden, daß er die Vorſtellungen, wodurch dieſes Gefühl in uns erregt würde, blos den körperlichen Sinnen beygemeſſen hätte. Er hat von vielen derſelben den Quell, ſo viel man errathen kann, eben ſowohl in dem Gebrauch des höheren Erkenntnißvermögens geſucht; aber das hinderte ihn nicht und konnte ihn auch nicht hindern, nach genanntem Princip das Vergnügen ſelbſt, das uns jene allenfalls intellectuelle Vorſtellungen gewähren, und wodurch ſie allein Beſtimmungsgründe des Willens ſeyn können, gänzlich für gleichartig zu halten. Conſequent zu ſeyn, iſt die größte Obliegenheit eines Philoſophen, und wird doch am ſeltenſten angetroffen. Die alten griechiſchen Schulen geben uns davon mehr Beyſpiele, als wir in unſerem ſyncretiſtiſchen Zeitalter antreffen, wo ein gewiſſes Coalitionsſyſtem widerſprechender Grundſätze voll Unredlichkeit und Seichtigkeit erkünſtelt wird, weil es ſich einem Publicum beſſer empfiehlt, das zufrieden iſt, von allem Etwas, und im Ganzen nichts zu wiſſen, und dabey in allen Sätteln gerecht zu ſeyn. Das Princip der eigenen Glückſeligkeit, ſo viel Verſtand und Vernunft bey ihm auch gebraucht werden mag, würde doch für den Willen keine andere Beſtimmungsgründe, als die dem unteren Begehrungsvermögen angemeſſen ſind, in ſich faſſen, und es giebt alſo entweder gar kein Begehrungsvermögen, oder reine Vernunft muß für ſich allein practiſch ſeyn, d. i. ohne Vorausſetzung irgend eines Gefühls, mithin ohne Vorſtellungen des Angenehmen oder Unangenehmen, als der Materie des Begehrungsvermögens, die jederzeit eine empiriſche Bedingung der Principien iſt, durch die bloße Form der practiſchen Regel

den

den Willen beſtimmen können. Alsdenn allein iſt Vernunft nur, ſo fern ſie für ſich ſelbſt den Willen beſtimmt, (nicht im Dienſte der Neigungen iſt,) ein wahres oberes Begehrungsvermögen, dem das pathologiſch beſtimmbare untergeordnet iſt, und wirklich, ja ſpecifiſch von dieſem unterſchieden, ſo daß ſogar die mindeſte Beymiſchung von den Antrieben der letzteren ihrer Stärke und Vorzuge Abbruch thut, ſo wie das mindeſte Empiriſche, als Bedingung in einer mathematiſchen Demonſtration, ihre Würde und Nachdruck herabſetzt und vernichtet. Die Vernunft beſtimmt in einem practiſchen Geſetze unmittelbar den Willen, nicht vermittelſt eines dazwiſchen kommenden Gefühls der Luſt und Unluſt, ſelbſt nicht an dieſem Geſetze, und nur, daß ſie als reine Vernunft practiſch ſeyn kann, macht es ihr möglich, geſetzgebend zu ſeyn.

Anmerkung II.

Glücklich zu ſeyn, iſt nothwendig das Verlangen jedes vernünftigen aber endlichen Weſens, und alſo ein unvermeidlicher Beſtimmungsgrund ſeines Begehrungsvermögens. Denn die Zufriedenheit mit ſeinem ganzen Daſeyn iſt nicht etwa ein urſprünglicher Beſitz, und eine Seligkeit, welche ein Bewußtſeyn ſeiner unabhängigen Selbſtgenugſamkeit vorausſetzen würde, ſondern ein durch ſeine endliche Natur ſelbſt ihm aufgedrungenes Problem, weil es bedürftig iſt, und dieſes Bedürfniß betrift die Materie ſeines Begehrungsvermögens, d. i. etwas, was ſich auf ein ſubjectiv zum Grunde liegendes Gefühl der Luſt oder Unluſt bezieht, dadurch das, was es zur Zufriedenheit mit ſeinem Zuſtande bedarf, beſtimmt wird. Aber eben darum, weil dieſer materiale Beſtimmungsgrund von dem Subjecte blos empiriſch erkannt werden kann, iſt es unmöglich dieſe Aufgabe als ein Geſetz zu betrachten, weil dieſes als objectiv in allen Fällen und für alle vernünftige Weſen

eben denſelben Beſtimmungsgrund des Willens enthalten müßte. Denn obgleich der Begriff der Glückſeligkeit der practiſchen Beziehung der Objecte aufs Begehrungsvermögen allerwerts zum Grunde liegt, ſo iſt er doch nur der allgemeine Titel der ſubjectiven Beſtimmungsgründe, und beſtimmt nichts ſpecifiſch, darum es doch in dieſer practiſchen Aufgabe allein zu thun iſt, und ohne welche Beſtimmung ſie gar nicht aufgelöſet werden kann. Worin nemlich jeder ſeine Glückſeligkeit zu ſetzen habe, kommt auf jedes ſein beſonderes Gefühl der Luſt und Unluſt an, und ſelbſt in einem und demſelben Subject auf die Verſchiedenheit der Bedürfniß, nach den Abänderungen dieſes Gefühls, und ein ſubjectiv nothwendiges Geſetz (als Naturgeſetz) iſt alſo objectiv ein gar ſehr zufälliges practiſches Princip, das in verſchiedenen Subjecten ſehr verſchieden ſeyn kann und muß, mithin niemals ein Geſetz abgeben kann, weil es, bey der Begierde nach Glückſeligkeit, nicht auf die Form der Geſetzmäßigkeit, ſondern lediglich auf die Materie ankommt, nemlich ob und wie viel Vergnügen ich in der Befolgung des Geſetzes zu erwarten habe. Principien der Selbſtliebe können zwar allgemeine Regeln der Geſchicklichkeit (Mittel zu Abſichten auszufinden) enthalten, alsdenn ſind es aber blos theoretiſche Principien *), z. B. wie der-

*) Sätze, welche in der Mathematik oder Naturlehre practiſch genannt werden, ſollten eigentlich techniſch heißen. Denn um die Willensbeſtimmung iſt es dieſen Lehren gar nicht zu thun: ſie zeigen nur das Mannigfaltige der möglichen Handlung an, welches eine gewiſſe Wirkung hervorzubringen hinreichend iſt, und ſind alſo eben ſo theoretiſch, als alle Sätze, welche die Verknüpfung der Urſache mit einer Wirkung ausſagen. Wem nun die letztere beliebt, der muß ſich auch gefallen laſſen, die erſtere zu ſeyn.

derjenige, der gerne Brodt eſſen möchte, ſich eine Mühle aus-zudenken habe.) Aber practiſche Vorſchriften, die ſich auf ſie gründen, können niemals allgemein ſeyn, denn der Beſtimmungsgrund des Begehrungsvermögens iſt auf das Gefühl der Luſt und Unluſt, das niemals als allgemein auf dieſelben Gegenſtände gerichtet, angenommen werden kann, gegründet.

Aber geſetzt, endliche vernünftige Weſen dächten auch in Anſehung deſſen, was ſie für Objecte ihrer Gefühle des Vergnügens oder Schmerzens anzunehmen hätten, imgleichen ſogar in Anſehung der Mittel, deren ſie ſich bedienen müſſen, um die erſtern zu erreichen, die andern abzuhalten, durchgehends einerley, ſo würde das Princip der Selbſtliebe dennoch von ihnen durchaus für kein practiſches Geſetz ausgegeben werden können; denn dieſe Einhelligkeit wäre ſelbſt doch nur zufällig. Der Beſtimmungsgrund wäre immer doch nur ſubjectiv gültig und blos empiriſch, und hätte diejenige Nothwendigkeit nicht, die in einem jeden Geſetze gedacht wird, nemlich die objective aus Gründen a priori; man müßte denn dieſe Nothwendigkeit gar nicht für practiſch, ſondern für blos phyſiſch ausgeben, nemlich daß die Handlung durch unſere Neigung uns eben ſo unausbleiblich abgenöthiget würde, als das Gähnen, wenn wir andere gähnen ſehen. Man würde eher behaupten können, daß es gar keine practiſche Geſetze gebe, ſondern nur Anrathungen zum Behuf unſerer Begierden, als daß blos ſubjective Principien zum Range practiſcher Geſetze erhoben würden, die durchaus objective und nicht blos ſubjective Nothwendigkeit haben, und durch Vernunft a priori, nicht durch Erfahrung (ſo empiriſch allgemein dieſe auch ſeyn mag) erkannt ſeyn müſſen. Selbſt die Regeln einſtimmiger Erſcheinungen werden nur Naturgeſetze (z. B. die mechaniſchen) genannt, wenn man ſie entweder wirklich a priori erkennt, oder

doch (wie bey dem chemiſchen) annimmt, ſie würden a priori aus objectiven Gründen erkannt werden, wenn unſere Einſicht tiefer gienge. Allein bey blos ſubjectiven practiſchen Principien wird das ausdrücklich zur Bedingung gemacht, daß ihnen nicht objective, ſondern ſubjective Bedingungen der Willkühr zum Grunde liegen müſſen; mithin, daß ſie jederzeit nur als bloße Maximen, niemals aber als practiſche Geſetze, vorſtellig gemacht werden dürfen. Dieſe letztere Anmerkung ſcheint beym erſten Anblicke bloße Wortklauberey zu ſeyn; allein die Wortbeſtimmung des allerwichtigſten Unterſchiedes, der nur in practiſchen Unterſuchungen in Betrachtung kommen mag.

§. 4.

Lehrſatz III.

Wenn ein vernünftiges Weſen ſich ſeine Maximen als practiſche allgemeine Geſetze denken ſoll, ſo kann es ſich dieſelbe nur als ſolche Principien denken, die nicht der Materie, ſondern blos der Form nach, den Beſtimmungsgrund des Willens enthalten.

Die Materie eines practiſchen Princips iſt der Gegenſtand des Willens. Dieſer iſt entweder der Beſtimmungsgrund des letzteren, oder nicht. Iſt er der Beſtimmungsgrund deſſeben, ſo würde die Regel des Willens einer empiriſchen Bedingung (dem Verhältniſſe der beſtimmenden Vorſtellung zum Gefühle der Luſt und Unluſt) unterworfen, folglich kein practiſches Geſetz ſeyn. Nun bleibt von einem Geſetze, wenn man alle Materie, d.i. jeden Gegenſtand des Willens (als Beſtimmungsgrund) davon abſondert, nichts übrig, als

als die bloße Form einer allgemeinen Geſetzgebung. Alſo kann ein vernünftiges Weſen ſich ſeine ſubjectiv-practiſche Principien, d. i. Maximen, entweder gar nicht zugleich als allgemeine Geſetze denken, oder es muß annehmen, daß die bloße Form derſelben, nach der jene ſich zur allgemeinen Geſetzgebung ſchicken, ſie für ſich allein zum practiſchen Geſetze mache.

Anmerkung.

Welche Form in der Maxime ſich zur allgemeinen Geſetzgebung ſchicke, welche nicht, das kann der gemeinſte Verſtand ohne Unterweiſung unterſcheiden. Ich habe z. B. es mir zur Maxime gemacht, mein Vermögen durch alle ſichere Mittel zu vergrößern. Jetzt iſt ein Depoſitum in meinen Händen, deſſen Eigenthümer verſtorben iſt und keine Handſchrift darüber zurückgelaſſen hat. Natürlicherweiſe iſt dies der Fall meiner Maxime. Jetzt will ich nur wiſſen, ob jene Maxime auch als allgemeines practiſches Geſetz gelten könne. Ich wende jene alſo auf gegenwärtigen Fall an, und frage, ob ſie wol die Form eines Geſetzes annehmen, mithin ich wol durch meine Maxime zugleich ein ſolches Geſetz geben könnte: daß jedermann ein Depoſitum ableugnen dürfe, deſſen Niederlegung ihm niemand beweiſen kann. Ich werde ſofort gewahr, daß ein ſolches Princip, als Geſetz, ſich ſelbſt vernichten würde, weil es machen würde, daß es gar kein Depoſitum gäbe. Ein practiſches Geſetz, was ich dafür erkenne, muß ſich zur allgemeinen Geſetzgebung qualificiren; dies iſt ein identiſcher Satz und alſo für ſich klar. Sage ich nun, mein Wille ſteht unter einem practiſchen Geſetze, ſo kann ich nicht meine Neigung (z. B. im gegenwärtigen Falle meine Habſucht) als den zu einem allgemeinen practiſchen Geſetze ſchicklichen Beſtim-

mungsgrund deſſelben anführen; denn dieſe, weit gefehlt, daß ſie zu einer allgemeinen Geſetzgebung tauglich ſeyn ſollte, ſo muß ſie vielmehr in der Form eines allgemeinen Geſetzes ſich ſelbſt aufreiben.

Es iſt daher wunderlich, wie, da die Begierde zur Glückſeligkeit, mithin auch die Maxime, dadurch ſich jeder dieſe letztere zum Beſtimmungsgrunde ſeines Willens ſetzt, allgemein iſt, es verſtändigen Männern habe in den Sinn kommen können, es darum für ein allgemein practiſches Geſetz auszugeben. Denn da ſonſt ein allgemeines Naturgeſetz alles einſtimmig macht, ſo würde hier, wenn man der Maxime die Allgemeinheit eines Geſetzes geben wollte, grade das äußerſte Widerſpiel der Einſtimmung, der ärgſte Widerſtreit und die gänzliche Vernichtung der Maxime ſelbſt und ihrer Abſicht erfolgen. Denn der Wille Aller hat alsdenn nicht ein und daſſelbe Object, ſondern ein jeder hat das ſeinige (ſein eigenes Wohlbefinden), welches ſich zwar zufälligerweiſe, auch mit anderer ihren Abſichten, die ſie gleichfalls auf ſich ſelbſt richten, vertragen kann, aber lange nicht zum Geſetze hinreichend iſt, weil die Ausnahmen, die man gelegentlich zu machen befugt iſt, endlos ſind, und gar nicht beſtimmt in eine allgemeine Regel befaßt werden können. Es kommt auf dieſe Art eine Harmonie heraus, die derjenigen ähnlich iſt, welche ein gewiſſes Spottgedicht auf die Seeleneintracht zweyer ſich zu Grunde richtenden Eheleute ſchildert: O wundervolle Harmonie, was er will, will auch ſie ꝛc. oder was von der Anheiſchigmachung König Franz des Erſten gegen Kaiſer Carl den Fünften erzählt wird: was mein Bruder Carl haben will, (Mayland) das will ich auch haben. Empiriſche Beſtimmungsgründe taugen zu keiner allgemeinen äußeren Geſetzgebung, aber auch eben ſo wenig zur inneren; denn jeder legt

ſein

ſein Subject, ein anderer aber ein anderes Subject der Neigung zum Grunde, und in jedem Subject ſelber iſt bald die, bald eine andere im Vorzuge des Einfluſſes. Ein Geſetz ausfindig zu machen, das ſie insgeſamt unter dieſer Bedingung nemlich mit allerſeitiger Einſtimmung, regierte, iſt ſchlechterdings unmöglich.

§. 5.

Aufgabe I.

Vorausgeſetzt, daß die bloße geſetzgebende Form der Maximen allein der zureichende Beſtimmungsgrund eines Willens ſey: die Beſchaffenheit desjenigen Willens zu finden, der dadurch allein beſtimmbar iſt.

Da die bloße Form des Geſetzes lediglich von der Vernunft vorgeſtellt werden kann, und mithin kein Gegenſtand der Sinne iſt, folglich auch nicht unter die Erſcheinungen gehört; ſo iſt die Vorſtellung derſelben als Beſtimmungsgrund des Willens von allen Beſtimmungsgründen der Begebenheiten in der Natur nach dem Geſetze der Cauſalität unterſchieden, weil bey dieſen die beſtimmenden Gründe ſelbſt Erſcheinungen ſeyn müſſen. Wenn aber auch kein anderer Beſtimmungsgrund des Willens für dieſen zum Geſetz dienen kann, als blos jene allgemeine geſetzgebende Form; ſo muß ein ſolcher Wille als gänzlich unabhängig von dem Naturgeſetz der Erſcheinungen, nemlich dem Geſetze der Cauſalität, beziehungsweiſe auf einander, gedacht werden. Eine ſolche Unabhängigkeit aber heißt Freyheit im ſtrengſten d.i. transſcendentalen Verſtande. Alſo

iſt ein Wille, dem die bloße geſetzgebende Form der Maxime allein zum Geſetze dienen kann, ein freyer Wille.

§. 6.

Aufgabe II.

Vorausgeſetzt, daß ein Wille frey ſey, das Geſetz zu finden, welches ihn allein nothwendig zu beſtimmen tauglich iſt.

Da die Materie des practiſchen Geſetzes, d. i. ein Object der Maxime, niemals anders als empiriſch gegeben werden kann, der freye Wille aber, als von empiriſchen (d. i. zur Sinnenwelt gehörigen) Bedingungen unabhängig, dennoch beſtimmbar ſeyn muß; ſo muß ein freyer Wille, unabhängig von der Materie des Geſetzes, dennoch einen Beſtimmungsgrund in dem Geſetze antreffen. Es iſt aber, außer der Materie des Geſetzes, nichts weiter in demſelben, als die geſetzgebende Form enthalten. Alſo iſt die geſetzgebende Form, ſofern ſie in der Maxime enthalten iſt, das einzige, was einen Beſtimmungsgrund des Willens ausmachen kann.

Anmerkung.

Freyheit und unbedingtes practiſches Geſetz weiſen alſo wechſelsweiſe auf einander zurück. Ich frage hier nun nicht: ob ſie auch in der That verſchieden ſeyn, und nicht vielmehr ein unbedingtes Geſetz blos das Selbſtbewußtſeyn einer reinen practiſchen Vernunft, dieſe aber ganz einerley mit dem poſitiven Begriffe der Freyheit ſey; ſondern wovon unſere Erkenntniß des unbedingt-Practiſchen anhebe, ob von der

Freyheit

Freyheit, oder dem practiſchen Geſetze. Von der Freyheit kann es nicht anheben; denn deren können wir uns weder unmittelbar bewußt werden, weil ſein erſter Begriff negativ iſt, noch darauf aus der Erfahrung ſchließen, denn Erfahrung giebt uns nur das Geſetz der Erſcheinungen, mithin den Mechanism der Natur, das gerade Widerſpiel der Freyheit, zu erkennen. Alſo iſt es das moraliſche Geſetz, deſſen wir uns unmittelbar bewußt werden (ſo bald wir uns Maximen des Willens entwerfen), welches ſich uns zuerſt darbietet, und, indem die Vernunft jenes als einen durch keine ſinnliche Bedingungen zu überwiegenden, ja davon gänzlich unabhängigen Beſtimmungsgrund darſtellt, gerade auf den Begriff der Freyheit führt. Wie iſt aber auch das Bewußtſeyn jenes moraliſchen Geſetzes möglich? Wir können uns reiner practiſcher Geſetze bewußt werden, eben ſo, wie wir uns reiner theoretiſcher Grundſätze bewußt ſind, indem wir auf die Nothwendigkeit, womit ſie uns die Vernunft vorſchreibt, und auf Abſonderung aller empiriſchen Bedingungen, dazu uns jene hinweiſet, Acht haben. Der Begriff eines reinen Willens entſpringt aus den erſteren, wie das Bewußtſeyn eines reinen Verſtandes aus dem letzteren. Daß dieſes die wahre Unterordnung unſerer Begriffe ſey, und Sittlichkeit uns zuerſt den Begriff der Freyheit entdecke, mithin practiſche Vernunft zuerſt der ſpeculativen das unauflöslichſte Problem mit dieſem Begriffe aufſtelle, um ſie durch denſelben in die größte Verlegenheit zu ſetzen, erhellet ſchon daraus: daß, da aus dem Begriffe der Freyheit in den Erſcheinungen nichts erkläret werden kann, ſondern hier immer Naturmechanism den Leitfaden ausmachen muß, überdem auch die Antinomie der reinen Vernunft, wenn ſie zum Unbedingten in der Reihe der Urſachen aufſteigen will, ſich, bey einem ſo ſehr wie bey dem andern, in Unbegreiflich

keiten verwickelt, indeſſen daß doch der letztere (Mechanism) wenigſtens Brauchbarkeit in Erklärung der Erſcheinungen hat, man niemals zu dem Wagſtücke gekommen ſeyn würde, Freyheit in die Wiſſenſchaft einzuführen, wäre nicht das Sittengeſetz und mit ihm practiſche Vernunft dazu gekommen und hätte uns dieſen Begriff nicht aufgedrungen. Aber auch die Erfahrung beſtätigt dieſe Ordnung der Begriffe in uns. Setzet, daß jemand von ſeiner wollüſtigen Neigung vorgiebt, ſie ſey, wenn ihm der beliebte Gegenſtand und die Gelegenheit dazu vorkamen, für ihn ganz unwiderſtehlich, ob, wenn ein Galgen vor dem Hauſe, da er dieſe Gelegenheit trifft, aufgerichtet wäre, um ihn ſogleich nach genoſſener Wolluſt daran zu knüpfen, er alsdenn nicht ſeine Neigung bezwingen würde. Man darf nicht lange rathen, was er antworten würde. Fragt ihn aber, ob, wenn ſein Fürſt ihm, unter Androhung derſelben unverzögerten Todesſtrafe, zumuthete, ein falſches Zeugniß wider einen ehrlichen Mann, den er gerne unter ſcheinbaren Vorwänden verderben möchte, abzulegen, ob er da, ſo groß auch ſeine Liebe zum Leben ſeyn mag, ſie wol zu überwinden für möglich halte. Ob er es thun würde, oder nicht, wird er vielleicht ſich nicht getrauen zu verſichern; daß es ihm aber möglich ſey, muß er ohne Bedenken einräumen. Er urtheilet alſo, daß er etwas kann, darum weil er ſich bewußt iſt, daß er es ſoll, und erkennt in ſich die Freyheit, die ihm ſonſt ohne das moraliſche Geſetz unbekannt geblieben wäre.

§. 7.

Grundgeſetz der reinen practiſchen Vernunft.

Handle ſo, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Geſetzgebung gelten könne.

Anmerk.

Anmerkung.

Die reine Geometrie hat Poſtulate als practiſche Sätze, die aber nichts weiter enthalten, als die Vorausſetzung, daß man etwas thun könne, wenn etwa gefodert würde, man ſolle es thun, und dieſe ſind die einzigen Sätze derſelben, die ein Daſeyn betreffen. Es ſind alſo practiſche Regeln unter einer problematiſchen Bedingung des Willens. Hier aber ſagt die Regel: man ſolle ſchlechthin auf gewiſſe Weiſe verfahren. Die practiſche Regel iſt alſo unbedingt, mithin, als categoriſch practiſcher Satz, a priori vorgeſtellt, wodurch der Wille ſchlechterdings und unmittelbar (durch die practiſche Regel ſebſt, die alſo hier Geſetz iſt,) objectiv beſtimmt wird. Denn reine, an ſich practiſche Vernunft iſt hier unmittelbar geſetzgebend. Der Wille wird als unabhängig von empiriſchen Bedingungen, mithin als reiner Wille, durch die bloße Form des Geſetzes als beſtimmt gedacht, und dieſer Beſtimmungsgrund als die oberſte Bedingung aller Maximen angeſehen. Die Sache iſt befremdlich genug, und hat ihres gleichen in der ganzen übrigen practiſchen Erkenntniß nicht. Denn der Gedanke a priori von einer möglichen allgemeinen Geſetzgebung, der alſo blos problematiſch iſt, wird, ohne von der Erfahrung oder irgend einem äußeren Willen etwas zu entlehnen, als Geſetz unbedingt geboten. Es iſt aber auch nicht eine Vorſchrift, nach welcher eine Handlung geſchehen ſoll, dadurch eine begehrte Wirkung möglich iſt, (denn da wäre die Regel immer phyſiſch bedingt,) ſondern eine Regel, die blos den Willen, in Anſehung der Form ſeiner Maximen, a priori beſtimmt, und da iſt ein Geſetz, welches blos zum Behuf der ſubjectiven Form der Grundſätze dient, als Beſtimmungsgrund durch die objective Form eines Geſetzes überhaupt, wenigſtens zu denken, nicht unmöglich. Man kann das Be-

wußtſeyn dieſes Grundgeſetzes ein Factum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B. dem Bewußtſeyn der Freyheit (denn dieſes iſt uns nicht vorher gegeben), herausvernünfteln kann, ſondern weil es ſich für ſich ſelbſt uns aufdringt als ſynthetiſcher Satz a priori, der auf keiner, weder reinen noch empiriſchen Anſchauung gegründet iſt, ob er gleich analytiſch ſeyn würde, wenn man die Freyheit des Willens vorausſetzte, wozu aber, als poſitivem Begriffe, eine intellectuelle Anſchauung erfodert werden würde, die man hier gar nicht annehmen darf. Doch muß man, um dieſes Geſetz ohne Mißdeutung als gegeben anzuſehen, wohl bemerken: daß es kein empiriſches, ſondern das einzige Factum der reinen Vernunft ſey, die ſich dadurch als urſprünglich geſetzgebend (ſic volo, ſic jubeo,) ankündigt.

Folgerung.

Reine Vernunft iſt für ſich allein practiſch, und giebt (dem Menſchen) ein allgemeines Geſetz, welches wir das Sittengeſetz nennen.

Anmerkung.

Das vorher genannte Factum iſt unleugbar. Man darf nur das Urtheil zergliedern, welches die Menſchen über die Geſetzmäßigkeit ihrer Handlungen fällen: ſo wird man jederzeit finden, daß, was auch die Neigung dazwiſchen ſprechen mag, ihre Vernunft dennoch, unbeſtechlich und durch ſich ſelbſt gezwungen, die Maxime des Willens bey einer Handlung jederzeit an den reinen Willen halte, d. i. an ſich ſelbſt, indem ſie ſich als a priori practiſch betrachtet. Dieſes Princip der Sittlichkeit nun, eben um der Allgemeinheit der Geſetzgebung willen, die es zum formalen oberſten Beſtimmungsgrunde des Willens, unangeſehen aller ſubjectiven Verſchiedenheiten deſ-

ſelben,

ſelben, macht, erklärt die Vernunft zugleich zu einem Geſetze für alle vernünftige Weſen, ſofern ſie überhaupt einen Willen d. i. ein Vermögen haben, ihre Cauſalität durch die Vorſtellung von Regeln zu beſtimmen, mithin ſofern ſie der Handlungen nach Grundſätzen, folglich auch nach practiſchen Principien a priori (denn dieſe haben allein diejenige Nothwendigkeit, welche die Vernunft zum Grundſatze fodert), fähig ſeyn. Es ſchränkt ſich alſo nicht blos auf Menſchen ein, ſondern geht auf alle endliche Weſen, die Vernunft und Willen haben, ja ſchließt ſogar das unendliche Weſen, als oberſte Intelligenz, mit ein. Im erſteren Falle aber hat das Geſetz die Form eines Imperativs, weil man an jenem zwar, als vernünftigen Weſen, einen reinen, aber, als mit Bedürfniſſen und ſinnlichen Bewegurſachen afficirten Weſen, keinen heiligen Willen, d. i. einen ſolchen, der keiner dem moraliſchen Geſetze widerſtreitenden Maximen fähig wäre, vorausſetzen kann. Das moraliſche Geſetz iſt daher bey jenen ein Imperativ, der categoriſch gebietet, weil das Geſetz unbedingt iſt; das Verhältniß eines ſolchen Willens zu dieſem Geſetze iſt Abhängigkeit, unter dem Namen der Verbindlichkeit, welche eine Nöthigung, obzwar durch bloße Vernunft und deſſen objectives Geſetz, zu einer Handlung bedeutet, die darum Pflicht heißt, weil eine pathologiſch afficirte (obgleich dadurch nicht beſtimmte, mithin auch immer freye) Willkühr, einen Wunſch bey ſich führt, der aus ſubjectiven Urſachen entſpringt, daher auch dem reinen objectiven Beſtimmungsgrunde oft entgegen ſeyn kann, und alſo eines Widerſtandes der practiſchen Vernunft, der ein innerer, aber intellectueller, Zwang genannt werden kann, als moraliſcher Nöthigung bedarf. In der allergnugſamſten Intelligenz wird die Willkühr, als keiner Maxime fähig, die nicht zugleich objectiv Geſetz ſeyn konnte, mit Recht

vorgeſtellt, und der Begriff der Heiligkeit, der ihr um deswillen zukommt, ſetzt ſie zwar nicht über alle practiſche, aber doch über alle practiſch-einſchränkende Geſetze, mithin Verbindlichkeit und Pflicht weg. Dieſe Heiligkeit des Willens iſt gleichwol eine practiſche Idee, welche nothwendig zum Urbilde dienen muß, welchem ſich ins Unendliche zu nähern das einzige iſt, was allen endlichen vernünftigen Weſen zuſteht, und welche das reine Sittengeſetz, das darum ſelbſt heilig heißt, ihnen beſtändig und richtig vor Augen hält, von welchem ins Unendliche gehenden Progreſſus ſeiner Maximen und Unwandelbarkeit derſelben zum beſtändigen Fortſchreiten ſicher zu ſeyn, d. i. Tugend, das höchſte iſt, was endliche practiſche Vernunft bewirken kann, die ſelbſt wiederum wenigſtens als natürlich erworbenes Vermögen nie vollendet ſeyn kann, weil die Sicherheit in ſolchem Falle niemals apodictiſche Gewißheit wird, und als Ueberredung ſehr gefährlich iſt.

§. 8.

Lehrſatz IV.

Die Avtonomie des Willens iſt das alleinige Princip aller moraliſchen Geſetze und der ihnen gemäßen Pflichten: Alle Heteronomie der Willkühr gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, ſondern iſt vielmehr dem Princip derſelben und der Sittlichkeit des Willens entgegen. In der Unabhängigkeit nemlich von aller Materie des Geſetzes (nemlich einem begehrten Objecte) und zugleich doch Beſtimmung der Willkühr durch die bloße allgemeine geſetzgebende Form, deren eine Maxime fähig ſeyn muß, beſteht das alleinige Princip der Sittlichkeit. Jene Unabhängigkeit aber iſt

iſt Freyheit im negativen, dieſe eigene Geſetzgebung aber der reinen, und als ſolche, practiſchen Vernunft, iſt Freyheit im poſitiven Verſtande. Alſo drückt das moraliſche Geſetz nichts anders aus, als die Avtonomie der reinen practiſchen Vernunft, d. i. der Freyheit, und dieſe iſt ſelbſt die formale Bedingung aller Maximen, unter der ſie allein mit dem oberſten practiſchen Geſetze zuſammenſtimmen können. Wenn daher die Materie des Wollens, welche nichts anders, als das Object einer Begierde ſeyn kann, die mit dem Geſetz verbunden wird, in das practiſche Geſetz **als Bedingung der Möglichkeit deſſelben** hineinkommt, ſo wird daraus Heteronomie der Willkühr, nemlich Abhängigkeit vom Naturgeſetze, irgend einem Antriebe oder Neigung zu folgen, und der Wille giebt ſich nicht ſelbſt das Geſetz, ſondern nur die Vorſchrift zur vernünftigen Befolgung pathologiſcher Geſetze; die Maxime aber, die auf ſolche Weiſe niemals die allgemeingeſetzgebende Form in ſich enthalten kann, ſtiftet auf dieſe Weiſe nicht allein keine Verbindlichkeit, ſondern iſt ſelbſt dem Princip einer reinen practiſchen Vernunft, hiemit alſo auch der ſittlichen Geſinnung entgegen, wenn gleich die Handlung, die daraus entſpringt, geſetzmäßig ſeyn ſollte.

Anmerkung I.

Zum practiſchen Geſetze muß alſo niemals eine practiſche Vorſchrift gezählt werden, die eine materiale (mithin empiriſche)

riſche) Bedingung bey ſich führt. Denn das Geſetz des reinen Willens, der frey iſt, ſetzt dieſen in eine ganz andere Sphäre, als die empiriſche, und die Nothwendigkeit, die es ausdrückt, da ſie keine Naturnothwendigkeit ſeyn ſoll, kann alſo blos in formalen Bedingungen der Möglichkeit eines Geſetzes überhaupt beſtehen. Alle Materie practiſcher Regeln beruht immer auf ſubjectiven Bedingungen, die ihr keine Allgemeinheit für vernünftige Weſen, als lediglich die bedingte (im Falle ich dieſes oder jenes begehre, was ich alsdenn thun müſſe, um es wirklich zu machen,) verſchaffen, und ſie drehen ſich insgeſamt um das Princip der eigenen Glückſeligkeit. Nun iſt freylich unleugbar, daß alles Wollen auch einen Gegenſtand, mithin eine Materie haben müſſe; aber dieſe iſt darum nicht eben der Beſtimmungsgrund und Bedingung der Maxime; denn, iſt ſie es, ſo läßt dieſe ſich nicht in allgemein geſetzgebender Form darſtellen, weil die Erwartung der Exiſtenz des Gegenſtandes alsdenn die beſtimmende Urſache der Willkühr ſeyn würde, und die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von der Exiſtenz irgend einer Sache dem Wollen zum Grunde gelegt werden müßte, welche immer nur in empiriſchen Bedingungen geſucht werden, und daher niemals den Grund zu einer nothwendigen und allgemeinen Regel abgeben kann. So wird fremder Weſen Glückſeligkeit das Object des Willens eines vernünftigen Weſens ſeyn können. Wäre ſie aber der Beſtimmungsgrund der Maxime, ſo müßte man vorausſetzen, daß wir in dem Wohlſeyn anderer nicht allein ein natürliches Vergnügen, ſondern auch ein Bedürfniß finden, ſo wie die ſympathetiſche Sinnesart bey Menſchen es mit ſich bringt. Aber dieſes Bedürfniß kann ich nicht bey jedem vernünftigen Weſen (bey Gott gar nicht) vorausſetzen. Alſo kann zwar die Materie der Maxime bleiben, ſie muß aber

nicht

nicht die Bedingung derſelben ſeyn, denn ſonſt würde dieſe nicht zum Geſetze taugen. Alſo die bloße Form eines Geſetzes, welches die Materie einſchränkt, muß zugleich ein Grund ſeyn, dieſe Materie zum Willen hinzuzufügen, aber ſie nicht voraus-zuſetzen. Die Materie ſey z. B. meine eigene Glückſeligkeit. Dieſe, wenn ich ſie jedem beylege (wie ich es denn in der That bey endlichen Weſen thun darf) kann nur alsdenn ein objectives practiſches Geſetz werden, wenn ich anderer ihre in dieſelbe mit einſchließe. Alſo entſpringt das Geſetz, anderer Glückſeligkeit zu befördern, nicht von der Vorausſetzung, daß dieſes ein Object für jedes ſeine Willkühr ſey, ſondern blos daraus, daß die Form der Allgemeinheit, die die Vernunft als Bedingung bedarf, einer Maxime der Selbſtliebe die objective Gültigkeit eines Geſetzes zu geben, der Beſtimmungsgrund des Willens wird, und alſo war das Object (anderer Glückſeligkeit) nicht der Beſtimmungsgrund des reinen Willens, ſondern die bloße geſetzliche Form war es allein, dadurch ich meine auf Neigung gegründete Maxime einſchränkte, um ihr die Allgemeinheit eines Geſetzes zu verſchaffen, und ſie ſo der reinen practiſchen Vernunft angemeſſen zu machen, aus welcher Einſchränkung, und nicht dem Zuſatz einer äußeren Triebfeder, alsdenn der Begriff der Verbindlichkeit, die Maxime meiner Selbſtliebe auch auf die Glückſeligkeit anderer zu erweitern, allein entſpringen könnte.

Anmerkung II.

Das gerade Widerſpiel des Princips der Sittlichkeit iſt: wenn das der eigenen Glückſeligkeit zum Beſtimmungsgrunde des Willens gemacht wird, wozu, wie ich oben gezeigt habe, alles überhaupt gezählet werden muß, was den Beſtimmungsgrund, der zum Geſetze dienen ſoll, irgend worin anders, als in der geſetzgebenden Form der Maxime ſetzt. Dieſer

Wider-

Widerſtreit iſt aber nicht blos logiſch, wie der zwiſchen empiriſch-bedingten Regeln, die man doch zu nothwendigen Erkenntnißprincipien erheben wollte, ſondern practiſch, und würde, wäre nicht die Stimme der Vernunft in Beziehung auf den Willen ſo deutlich, ſo unüberſchreybar, ſelbſt für den gemeinſten Menſchen ſo vernehmlich, die Sittlichkeit gänzlich zu Grunde richten; ſo aber kann ſie ſich nur noch in den Kopfverwirrenden Speculationen der Schulen erhalten, die dreiſt genug ſeyn, ſich gegen jene himmliſche Stimme taub zu machen, um eine Theorie, die kein Kopfbrechen koſtet, aufrecht zu erhalten.

Wenn ein dir ſonſt beliebter Umgangsfreund ſich bey dir wegen eines falſchen abgelegten Zeugniſſes dadurch zu rechtfertigen vermeynte, daß er zuerſt die, ſeinem Vorgeben nach, heilige Pflicht der eigenen Glückſeligkeit vorſchützte, alsdenn die Vortheile herzählte, die er ſich alle dadurch erworben, die Klugheit nahmhaft machte, die er beobachtet, um wider alle Entdeckung ſicher zu ſeyn, ſelbſt wider die von Seiten deſſen ſelbſt, dem er das Geheimniß darum allein offenbaret, damit er es zu aller Zeit ableugnen könne; dann aber im ganzen Ernſt vorgäbe, er habe eine wahre Menſchenpflicht ausgeübt: ſo würdeſt du ihm entweder gerade ins Geſicht lachen, oder mit Abſcheu davon zurückbeben, ob du gleich, wenn jemand blos auf eigene Vortheile ſeine Grundſätze geſteuert hat, wider dieſe Maaßregeln nicht das mindeſte einzuwenden hätteſt. Oder ſetzet, es empfehle euch jemand einen Mann zum Haushalter, dem ihr alle eure Angelegenheiten blindlings anvertrauen könnet, und, um euch Zutrauen einzuflößen, rühmete er ihn als einen klugen Menſchen, der ſich auf ſeinen eigenen Vortheil meiſterhaft verſtehe, auch als einen raſtlos wirkſamen, der keine Gelegenheit dazu ungenutzt vorbeygehen ließe, endlich, damit

auch

auch ja nicht Beſorgniſſe wegen eines pöbelhaften Eigennutzes deſſelben im Wege ſtünden, rühmete er, wie er recht fein zu leben verſtünde, nicht im Geldſammeln oder brutaler Ueppigkeit, ſondern in der Erweiterung ſeiner Kenntniſſe, einem wohlgewählten belehrenden Umgange, ſelbſt in Wohlthun der Dürftigen, ſein Vergnügen ſuchte, übrigens aber wegen der Mittel (die doch ihren Werth oder Unwerth nur vom Zwecke entlehnen) nicht bedenklich wäre, und fremdes Geld und Gut ihm hiezu, ſo bald er nur wiſſe, daß er es unendeckt und ungehindert thun könne, ſo gut wie ſein eigenes wäre: ſo würdet ihr entweder glauben, der Empfehlende habe euch zum beſten, oder er habe den Verſtand verlohren. — So deutlich und ſcharf ſind die Grenzen der Sittlichkeit und der Selbſtliebe abgeſchnitten, daß ſelbſt das gemeinſte Auge den Unterſchied, ob etwas zu der einen oder der andern gehöre, gar nicht verfehlen kann. Folgende wenige Bemerkungen können zwar bey einer ſo offenbaren Wahrheit überflüſſig ſcheinen, allein ſie dienen doch wenigſtens dazu, dem Urtheile der gemeinen Menſchenvernunft etwas mehr Deutlichkeit zu verſchaffen.

Das Princip der Glückſeligkeit kann zwar Maximen, aber niemals ſolche angeben, die zu Geſetzen des Willens tauglich wären, ſelbſt wenn man ſich die allgemeine Glückſeligkeit zum Objecte machte. Denn, weil dieſer ihre Erkenntniß auf lauter Erfahrungsdatis beruht, weil jedes Urtheil darüber gar ſehr von jedes ſeiner Meynung, die noch dazu ſelbſt ſehr veränderlich iſt, abhängt, ſo kann es wohl generelle, aber niemals univerſelle Regeln, d. i. ſolche, die im Durchſchnitte am öfterſten zutreffen, nicht aber ſolche, die jederzeit und nothwendig gültig ſeyn müſſen, geben, mithin können keine practiſche Geſetze darauf gegründet werden. Eben darum, weil hier ein Object der Willkühr der Regel derſelben zum Grunde gelegt

und alſo vor dieſer vorhergehen muß, ſo kann dieſe nicht worauf anders, als auf das, was man empſiehlt, und alſo auf Erfahrung bezogen und darauf gegründet werden, und da muß die Verſchiedenheit des Urtheils endlos ſeyn. Dieſes Princip ſchreibt alſo nicht allen vernünftigen Weſen eben dieſelbe practiſche Regeln vor, ob ſie zwar unter einem gemeinſamen Titel, nemlich dem der Glückſeligkeit, ſtehen. Das moraliſche Geſetz wird aber nur darum als objectiv nothwendig gedacht, weil es für jederman gelten ſoll, der Vernunft und Willen hat.

Die Maxime der Selbſtliebe (Klugheit) räth blos an; das Geſetz der Sittlichkeit gebietet. Es iſt aber doch ein großer Unterſchied zwiſchen dem, wozu man uns anräthig iſt, und dem, wozu wir verbindlich ſind.

Was nach dem Princip der Autonomie der Willkühr zu thun ſey, iſt für den gemeinſten Verſtand ganz leicht und ohne Bedenken einzuſehen; was unter Vorausſetzung der Heteronomie derſelben zu thun ſey, ſchwer, und erfodert Weltkenntniß: d. i. was Pflicht ſey, bietet ſich jedermann von ſelbſt dar; was aber wahren dauerhaften Vortheil bringe, iſt allemal, wenn dieſer auf das ganze Daſeyn erſtreckt werden ſoll, in undurchdringliches Dunkel eingehüllt, und erfodert viel Klugheit, um die practiſche darauf geſtimmte Regel durch geſchickte Ausnahmen auch nur auf erträgliche Art den Zwecken des Lebens anzupaſſen. Gleichwol gebietet das ſittliche Geſetz jedermann, und zwar die pünctlichſte, Befolgung. Es muß alſo zu der Beurtheilung deſſen, was nach ihm zu thun ſey, nicht ſo ſchwer ſeyn, daß nicht der gemeinſte und ungeübteſte Verſtand ſelbſt ohne Weltklugheit damit umzugehen wüßte.

Dem categoriſchen Gebote der Sittlichkeit Genüge zu leiſten, iſt in jedes Gewalt zu aller Zeit; der empiriſch-bedingten

Vor-

Vorſchrift der Glückſeligkeit nur ſelten, und bey weitem nicht, auch nur in Anſehung einer einzigen Abſicht, für jedermann möglich. Die Urſache iſt, weil es bey dem erſteren nur auf die Maxime ankommt, die ächt und rein ſeyn muß, bey der letzteren aber auch auf die Kräfte und das phyſiſche Vermögen, einen begehrten Gegenſtand wirklich zu machen. Ein Gebot, daß jedermann ſich glücklich zu machen ſuchen ſollte, wäre thöricht; denn man gebietet niemals jemanden das, was er ſchon unausbleiblich von ſelbſt will. Man müßte ihm blos die Maaßregeln gebieten, oder vielmehr darreichen, weil er nicht alles das kann, was er will. Sittlichkeit aber gebieten, unter dem Namen der Pflicht, iſt ganz vernünftig; denn deren Vorſchrift will erſtlich eben nicht jedermann gerne gehorchen, wenn ſie mit Neigungen im Widerſtreite iſt, und was die Maasregeln betrift, wie er dieſes Geſetz befolgen könne, ſo dürfen dieſe hier nicht gelehrt werden; denn, was er in dieſer Beziehung will, das kann er auch.

Der im Spiel verlohren hat, kann ſich wol über ſich ſelbſt und ſeine Unklugheit ärgern, aber wenn er ſich bewußt iſt, im Spiel betrogen (obzwar dadurch gewonnen) zu haben, ſo muß er ſich ſelbſt verachten, ſo bald er ſich mit dem ſittlichen Geſetze vergleicht. Dieſes muß alſo doch wol etwas Anderes, als das Princip der eigenen Glückſeligkeit ſeyn. Denn zu ſich ſelber ſagen zu müſſen: ich bin ein Nichtswürdiger, ob ich gleich meinen Beutel gefüllt habe, muß doch ein anderes Richtmaaß des Urtheils haben, als ſich ſelbſt Beyfall zu geben, und zu ſagen: ich bin ein kluger Menſch, denn ich habe meine Caſſe bereichert.

Endlich iſt noch etwas in der Idee unſerer practiſchen Vernunft, welches die Uebertretung eines ſittlichen Geſetzes begleitet, nemlich ihre Strafwürdigkeit. Nun läßt ſich mit

dem Begriffe einer Strafe, als einer ſolchen, doch gar nicht das Theilhaftigwerden der Glückſeligkeit verbinden. Denn obgleich der, ſo da ſtraft, wol zugleich die gütige Abſicht haben kann, dieſe Strafe auch auf dieſen Zweck zu richten, ſo muß ſie doch zuvor als Strafe, d. i. als bloßes Uebel für ſich ſelbſt gerechtfertigt ſeyn, ſo daß der Geſtrafte, wenn es dabey bliebe, und er auch auf keine ſich hinter dieſer Härte verbergende Gunſt hinausſähe, ſelbſt geſtehen muß, es ſey ihm Recht geſchehen, und ſein Loos ſey ſeinem Verhalten vollkommen angemeſſen. In jeder Strafe, als ſolcher, muß zuerſt Gerechtigkeit ſeyn, und dieſe macht das Weſentliche dieſes Begriffs aus. Mit ihr kann zwar auch Gütigkeit verbunden werden, aber auf dieſe hat der Strafwürdige, nach ſeiner Aufführung, nicht die mindeſte Urſache ſich Rechnung zu machen. Alſo iſt Strafe ein phyſiſches Uebel, welches, wenn es auch nicht als natürliche Folge mit dem moraliſch-Böſen verbunden wäre, doch als Folge nach Principien einer ſittlichen Geſetzgebung verbunden werden müßte. Wenn nun alles Verbrechen, auch ohne auf die phyſiſchen Folgen in Anſehung des Thäters zu ſehen, für ſich ſtrafbar iſt, d. i. Glückſeligkeit (wenigſtens zum Theil) verwirkt, ſo wäre es offenbar ungereimt zu ſagen: das Verbrechen habe darin eben beſtanden, daß er ſich eine Strafe zugezogen hat, indem er ſeiner eigenen Glückſeligkeit Abbruch that (welches nach dem Princip der Selbſtliebe der eigentliche Begriff alles Verbrechens ſeyn müßte). Die Strafe würde auf dieſe Art der Grund ſeyn, etwas ein Verbrechen zu nennen, und die Gerechtigkeit müßte vielmehr darin beſtehen, alle Beſtrafung zu unterlaſſen und ſelbſt die natürliche zu verhindern; denn alsdenn wäre in der Handlung nichts Böſes mehr, weil die Uebel, die ſonſt darauf folgeten, und um deren willen die Handlung allein böſe hieß, nunmehro abgehalten

wären. Vollends aber alles Strafen und Belohnen nur als das Maſchinenwerk in der Hand einer höheren Macht anzuſehen, welches vernünftige Weſen dadurch zu ihrer Endabſicht (der Glückſeligkeit) in Thätigkeit zu ſetzen allein dienen ſollte, iſt gar zu ſichtbar ein alle Freyheit anfhebender Mechaniſm ihres Willens, als daß es nöthig wäre nns hiebey aufzuhalten.

Feiner noch, obgleich eben ſo unwahr, iſt das Vorgeben derer, die einen gewiſſen moraliſchen beſondern Sinn annehmen, der, und nicht die Vernunft, das moraliſche Geſetz beſtimmete, nach welchem das Bewußtſeyn der Tugend unmittelbar mit Zufriedenheit und Vergnügen, das des Laſters aber mit Seelenunruhe und Schmerz verbunden wäre, und ſo alles doch auf Verlangen nach eigener Glückſeligkeit ausſetzen. Ohne das hieher zu ziehen, was oben geſagt worden, will ich nur die Täuſchung bemerken, die hiebey vorgeht. Um den Laſterhaften als durch das Bewußtſeyn ſeiner Vergehungen mit Gemüthsunruhe geplagt vorzuſtellen, müſſen ſie ihn, der vornehmſten Grundlage ſeines Characters nach, ſchon znm voraus als, wenigſtens in einigem Grade, moraliſch gut, ſo wie den, welchen das Bewußtſeyn pflichtmäßiger Handlungen ergötzt, vorher ſchon als tugendhaft vorſtellen. Alſo mußte doch der Begriff der Moralität und Pflicht vor aller Rückſicht auf dieſe Zufriedenheit vorgehen und kann von dieſer gar nicht abgeleitet werdeu. Nun muß man doch die Wichtigkeit deſſen, was wir Pflicht nennen, das Anſehen des moraliſchen Geſetzes und den unmittelbaren Werth, den die Befolgung deſſelben der Perſon in ihren eigenen Augen giebt, vorher ſchätzen, um jene Zufriedenheit in dem Bewußtſeyn ſeiner Angemeſſenheit zn derſelben, und den bitteren Verweis, wenn man ſich deſſen Uebertretung vorwerfen kann, zu fühlen. Man kann alſo

dieſe Zufriedenheit oder Seelenunruhe nicht vor der Erkenntniß der Verbindlichkeit fühlen und ſie zum Grunde der letzteren machen. Man muß wenigſtens auf dem halben Wege ſchon ein ehrlicher Mann ſeyn, um ſich von jenen Empfindungen auch nur eine Vorſtellung machen zu können. Daß übrigens, ſo wie, vermöge der Freyheit, der menſchliche Wille durchs moraliſche Geſetz unmittelbar beſtimmbar iſt, auch die öftere Ausübung, dieſem Beſtimmungsgrunde gemäß, ſubjectiv zuletzt ein Gefühl der Zufriedenheit mit ſich ſelbſt wirken könne, bin ich gar nicht in Abrede; vielmehr gehört es ſelbſt zur Pflicht, dieſes, welches eigentlich allein das moraliſche Gefühl genannt zu werden verdient, zu gründen und zu cultiviren; aber der Begriff der Pflicht kann davon nicht abgeleitet werden, ſonſt müßten wir uns ein Gefühl eines Geſetzes als eines ſolchen denken, und das zum Gegenſtande der Empfindung machen, was nur durch Vernunft gedacht werden kann; welches, wenn es nicht ein platter Widerſpruch werden ſoll, allen Begriff der Pflicht ganz aufheben, und an deren Statt blos ein mechaniſches Spiel feinerer, mit den gröberen bisweilen in Zwiſt gerathender, Neigungen ſetzen würde.

Wenn wir nun unſeren formalen oberſten Grundſatz der reinen practiſchen Vernunft (als einer Autonomie des Willens) mit allen bisherigen materialen Principien der Sittlichkeit vergleichen, ſo können wir in einer Tafel alle übrige, als ſolche, dadurch wirklich zugleich alle mögliche andere Fälle, außer einem einzigen formalen, erſchöpft ſind, vorſtellig machen, und ſo durch den Augenſchein beweiſen, daß es vergeblich ſey, ſich nach einem andern Princip, als dem jetzt vorgetragenen, umzuſehen. — Alle mögliche Beſtimmungsgründe des Willens ſind nemlich entweder blos ſubjectiv und alſo empiriſch, oder auch objectiv und rational; beide aber entweder äußere oder innere.

Practi-

Practiſche materiale Beſtimmungsgründe

im Princip der Sittlichkeit ſind

Subjective				Objective	
äußere		innere		innere	äußere
Der Erziehung (nach Montaigne.	Der bürgerlichen Verfaſſung (nach Mandeville)	Des phyſiſchen Gefühls (nach Epicur)	Des moraliſchen Gefühls (nach Hutcheſon)	Der Vollkommenheit (nach Wolf und den Stoikern)	Des Willens Gottes (nach Cruſius und andern theologiſchen Moraliſten)

Die auf der linken Seite ſtehende ſind insgeſamt empiriſch und taugen offenbar gar nicht zum allgemeinen Princip der Sittlichkeit. Aber die auf der rechten Seite gründen ſich auf der Vernunft, (denn Vollkommenheit, als Beſchaffenheit der Dinge, und die höchſte Vollkommenheit in Subſtanz vorgeſtellt, d. i. Gott, ſind beide nur durch Vernunftbegriffe u denken.) Allein der erſtere Begriff, nemlich der Vollkommenheit, kann entweder in theoretiſcher Bedeutung genommen werden, und da bedeutet er nichts, als Vollſtändigkeit eines jeden Dinges in ſeiner Art (tranſcendentale), oder eines Dinges blos als Dinges überhaupt (metaphyſiſche), und davon kann hier nicht die Rede ſeyn. Der Begriff der Vollkommenheit in practiſcher Bedeutung aber iſt die Tauglichkeit, oder Zulänglichkeit eines Dinges zu allerley Zwecken. Dieſe Vollkommenheit, als Beſchaffenheit des Menſchen, folglich innerliche, iſt nichts anders, als Talent, und, was dieſes ſtärkt oder ergänzt, Geſchicklichkeit. Die höchſte Vollkommenheit in Subſtanz, d. i. Gott, folglich äußerliche, (in practiſcher Abſicht betrachtet,) iſt die Zulänglichkeit dieſes Weſens zu allen Zwecken überhaupt. Wenn nun alſo uns Zwecke vorher gegeben werden müſſen, in Beziehung auf welche der Begriff der Vollkommenheit (einer inneren, an uns ſelbſt, oder einer äußeren, an Gott,) allein Beſtimmungsgrund des Willens werden kann, ein Zweck aber, als Object, welches vor der Willensbeſtimmung durch eine practiſche Regel vorhergehen und den Grund der Möglichkeit einer ſolchen enthalten muß, mithin die Materie des Willens, als Beſtimmungsgrund deſſelben genommen, jederzeit empiriſch iſt, mithin zum epicuriſchen Princip der Glückſeligkeitslehre, niemals aber zum reinen Vernunftprincip der Sittenlehre und der Pflicht dienen kann, (wie denn Talente und ihre Beför-

derung nur, weil ſie zu Vortheilen des Lebens beytragen, oder der Wille Gottes, wenn Einſtimmung mit ihm, ohne vorhergehendes von deſſen Idee unabhängiges practiſches Princip, zum Objecte des Willens genommen worden, nur durch die Glückſeligkeit, die wir davon erwarten, Bewegurſache deſſelben werden können,) ſo folgt erſtlich, daß alle hier aufgeſtellte Principien material ſind, zweytens, daß ſie alle mögliche materiale Principien befaſſen, und daraus endlich der Schluß: daß, weil materiale Principien zum oberſten Sittengeſetz ganz untauglich ſind, (wie bewieſen worden,) das formale practiſche Princip der reinen Vernunft, nach welchem die bloße Form einer durch unſere Maximen möglichen allgemeinen Geſetzgebung den oberſten und unmittelbaren Beſtimmungsgrund des Willens ausmachen muß, das einzige mögliche ſey, welches zu categoriſchen Imperativen, d. i. practiſchen Geſetzen (welche Handlungen zur Pflicht machen), und überhaupt zum Princip der Sittlichkeit, ſowohl in der Beurtheilung, als auch der Anwendung auf den menſchlichen Willen, in Beſtimmuug deſſelben, tauglich iſt.

I.

Von der

Deduction der Grundſätze der reinen practiſchen Vernunft.

Dieſe Analytik thut dar, daß reine Vernunft practiſch ſeyn, d. i. für ſich, unabhängig von allem Empiriſchen, den Willen beſtimmen könne — und dieſes zwar durch ein Factum, worin ſich reine Vernunft bey uns in der That practiſch beweiſet, nemlich die Avtonomie in dem Grundſatze der Sittlichkeit, wodurch ſie den Willen zur That beſtimmt. — Sie zeigt zugleich, daß dieſes Factum mit dem Bewußtſeyn der Freyheit des Willens unzertrennlich verbunden, ja mit ihm einerley ſey, wodurch der Wille eines vernünftigen Weſens, das, als zur Sinnenwelt gehörig, ſich, gleich anderen wirkſamen Urſachen, nothwendig den Geſetzen der Cauſalität unterworfen erkennt, im Practiſchen, doch zugleich ſich auf einer andern Seite, nemlich als Weſen an ſich ſelbſt, ſeines in einer intelligibelen Ordnung der Dinge beſtimmbaren Daſeyns bewußt iſt, ob zwar nicht einer beſondern Anſchauung ſeiner ſelbſt, ſondern gewiſſen dynamiſchen Geſetzen gemäß, die die Cauſalität deſſelben in der Sinnenwelt beſtimmen können; denn, daß Freyheit, wenn ſie uns beygelegt wird, uns in eine intelligibele Ordnung der Dinge verſetze, iſt anderwerts hinreichend bewieſen worden.

Wenn

Wenn wir nun damit den analytiſchen Theil der Critik der reinen ſpeculativen Vernunft vergleichen, ſo zeigt ſich ein merkwürdiger Contraſt beider gegen einander. Nicht Grundſätze, ſondern reine ſinnliche Anſchauung (Raum und Zeit) war daſelbſt das erſte Datum, welches Erkenntniß a priori und zwar nur für Gegenſtände der Sinne möglich machte. — Synthetiſche Grundſätze aus bloßen Begriffen ohne Anſchauung waren unmöglich, vielmehr konnten dieſe nur in Beziehung auf jene, welche ſinnlich war, mithin auch nur auf Gegenſtände möglicher Erfahrung ſtattfinden, weil die Begriffe des Verſtandes, mit dieſer Anſchauung verbunden, allein dasjenige Erkenntniß möglich machen, welches wir Erfahrung nennen. — Ueber die Erfahrungsgegenſtände hinaus, alſo von Dingen als Noumenen, wurde der ſpeculativen Vernunft alles Poſitive einer Erkenntniß mit völligem Rechte abgeſprochen. — Doch leiſtete dieſe ſo viel, daß ſie den Begriff der Noumenen, d. i. die Möglichkeit, ja Nothwendigkeit dergleichen zu denken, in Sicherheit ſetzte, und z. B. die Freyheit, negativ betrachtet, anzunehmen, als ganz verträglich mit jenen Grundſätzen und Einſchränkungen der reinen theoretiſchen Vernunft, wider alle Einwürfe rettete, ohne doch von ſolchen Gegenſtänden irgend etwas beſtimmtes und erweiterndes zu erkennen zu geben, indem ſie vielmehr alle Ausſicht dahin gänzlich abſchnitt.

Dagegen giebt das moraliſche Geſetz, wenn gleich keine Ausſicht, dennoch ein ſchlechterdings aus allen Datis der Sinnenwelt und dem ganzen Umfange unſeres theoretiſchen Vernunftgebrauchs unerklärliches Factum an die Hand, das auf eine reine Verſtandeswelt Anzeige giebt, ja dieſe ſo gar poſitiv beſtimmt und uns etwas von ihr, nemlich ein Geſetz, erkennen läßt.

Dieſes Geſetz ſoll der Sinnenwelt, als einer ſinnlichen Natur, (was die vernünſtigen Weſen betrifft,) die Form einer Verſtandeswelt d. i. einer überſinnlichen Natur verſchaffen, ohne doch jener ihrem Mechanism Abbruch zu thun. Nun iſt Natur im allgemeinſten Verſtande die Exiſtenz der Dinge unter Geſetzen. Die ſinnliche Natur vernünftiger Weſen überhaupt iſt die Exiſtenz derſelben unter empiriſch bedingten Geſetzen, mithin für die Vernunft Heteronomie. Die überſinnliche Natur eben derſelben Weſen iſt dagegen ihre Exiſtenz nach Geſetzen, die von aller empiriſchen Bedingung unabhängig ſind, mithin zur Avtonomie der reinen Vernunft gehören. Und, da die Geſetze, nach welchen das Daſeyn der Dinge vom Erkenntniß abhängt, practiſch ſind; ſo iſt die überſinnliche Natur, ſo weit wir uns einen Begriff von ihr machen können, nichts anders, als eine Natur unter der Avtonomie der reinen practiſchen Vernunft. Das Geſetz dieſer Avtonomie aber iſt das moraliſche Geſetz; welches alſo das Grundgeſetz einer überſinnlichen Natur und einer reinen Ver-

Verſtandeswelt iſt, deren Gegenbild in der Sinnenwelt, aber doch zugleich ohne Abbruch der Geſetze derſelben, exiſtiren ſoll. Man könnte jene die urbildliche (natura archetypa), die wir blos in der Vernunft erkennen; dieſe aber, weil ſie die mögliche Wirkung der Idee der erſteren, als Beſtimmungsgrundes des Willens, enthält, die nachgebildete (natura ectypa) nennen. Denn in der That verſetzt uns das moraliſche Geſetz, der Idee nach, in eine Natur, in welcher reine Vernunft, wenn ſie mit dem ihr angemeſſenen phyſiſchen Vermögen begleitet wäre, das höchſte Gut hervorbringen würde, und beſtimmt unſeren Willen die Form der Sinnenwelt, als einem Ganzen vernünftiger Weſen, zu ertheilen.

Daß dieſe Idee wirklich unſeren Willensbeſtimmungen gleichſam als Vorzeichnung zum Muſter liege, beſtätigt die gemeinſte Aufmerkſamkeit auf ſich ſelbſt.

Wenn die Maxime, nach der ich ein Zeugniß abzulegen geſonnen bin, durch die practiſche Vernunft geprüft wird, ſo ſehe ich immer darnach, wie ſie ſeyn würde, wenn ſie als allgemeines Naturgeſetz gölte. Es iſt offenbar, in dieſer Art würde es jedermann zur Wahrhaftigkeit nöthigen. Denn es kann nicht mit der Allgemeinheit eines Naturgeſetzes beſtehen, Ausſagen für beweiſend und dennoch als vorſetzlich unwahr gelten zu laſſen. Eben ſo wird die Maxime, die ich in

An-

Anſehung der freyen Diſpoſition über mein Leben nehme, ſofort beſtimmt, wenn ich mich frage, wie ſie ſeyn müßte, damit ſich eine Natur nach einem Geſetze derſelben erhalte. Offenbar würde niemand in einer ſolchen Natur ſein Leben willkührlich endigen können, denn eine ſolche Verfaſſung würde keine bleibende Naturordnung ſeyn, und ſo in allen übrigen Fällen. Nun iſt aber in der wirklichen Natur, ſo wie ſie ein Gegenſtand der Erfahrung iſt, der freye Wille nicht von ſelbſt zu ſolchen Maximen beſtimmt, die für ſich ſelbſt eine Natur nach allgemeinen Geſetzen gründen könnten, oder auch in eine ſolche, die nach ihnen angeordnet wäre, von ſelbſt paſſeten; vielmehr ſind es Privatneigungen, die zwar ein Naturganzes nach pathologiſchen (phyſiſchen) Geſetzen, aber nicht eine Natur, die allein durch unſern Willen nach reinen practiſchen Geſetzen möglich wäre, ausmachen. Gleichwol ſind wir uns durch die Vernunft eines Geſetzes bewußt, welchem, als ob durch unſeren Willen zugleich eine Naturordnung entſpringen müßte, als unſere Maximen unterworfen ſind. Alſo muß dieſes die Idee einer nicht empiriſch-gegebenen und dennoch durch Freyheit möglichen, mithin überſinnlichen Natur ſeyn, der wir, wenigſtens in practiſcher Beziehung, objective Realität geben, weil wir ſie als Object unſeres Willens, als reiner vernünftiger Weſen anſehen.

Der Unterſchied alſo zwiſchen den Geſetzen einer Natur, welcher der Wille unterworfen iſt, und einer Natur, die einem Willen (in Anſehung deſſen, was Beziehung deſſelben auf ſeine freye Handlungen hat) unterworfen iſt, beruht darauf, daß bey jener die Objecte Urſachen der Vorſtellungen ſeyn müſſen, die den Willen beſtimmen, bey dieſer aber der Wille Urſache von den Objecten ſeyn ſoll, ſo daß die Cauſalität deſſelben ihren Beſtimmungsgrund lediglich in reinem Vernunftvermögen liegen hat, welches deshalb auch eine reine practiſche Vernunft genannt werden kann.

Die zwey Aufgaben alſo: wie reine Vernunft einerſeits a priori Objecte erkennen, und wie ſie andererſeits unmittelbar ein Beſtimmungsgrund des Willens d. i. der Cauſalität des vernünſtigen Weſens in Anſehung der Wirklichkeit der Objecte (blos durch den Gedanken der Allgemeingültigkeit ihrer eigenen Maximen als Geſetzes) ſeyn könne, ſind ſehr verſchieden.

Die erſte, als zur Critik der reinen ſpeculativen Vernunft gehörig, erſodert, daß zuvor erklärt werde, wie Anſchauungen, ohne welche uns überall kein Object gegeben und alſo auch keines ſynthetiſch erkannt werden kann, a priori möglich ſind, und ihre Auflöſung fällt dahin aus, daß ſie insgeſamt nur ſinnlich ſeyn, daher auch kein ſpeculatives Erkenntniß möglich werden laſſen, das weiter ginge, als mögliche Erfahrung reicht,

und daß daher alle Grundſätze jener reinen practiſchen Vernunft nichts weiter ausrichten, als Erfahrung, entweder von gegebenen Gegenſtänden, oder denen, die ins Unendliche gegeben werden mögen, niemals aber vollſtändig gegeben ſind, möglich zu machen.

Die zweyte, als zur Critik der practiſchen Vernunft gehörig, fodert keine Erklärung, wie die Objecte des Bewegungsvermögens möglich ſind, denn das bleibt, als Aufgabe der theoretiſchen Naturkenntniß, der Critik der ſpeculativan Vernunft überlaſſen, ſondern nur, wie Vernunft die Maxime des Willens beſtimmen könne, ob es nur vermittelſt empiriſcher Vorſtellung, als Beſtimmungsgründe, geſchehe, oder ob auch reine Vernunft practiſch und ein Geſetz einer möglichen, gar nicht empiriſch erkennbaren, Naturordnuug ſeyn würde. Die Möglichkeit einer ſolchen überſinnliſchen Natur, deren Begriff zugleich der Grund der Wirklichkeit derſelben durch unſeren freyen Willen ſeyn könne, bedarf keiner Anſchauung a priori (einer intelligibelen Welt), die in dieſem Falle, als überſinnlich, für uns auch unmöglich ſeyn müßte. Denn es kommt nur auf den Beſtimmungsgrund des Wollens in den Maximen deſſelben an, ob jener empiriſch, oder ein Begriff der reinen Vernunft (von der Geſetzmäßigkeit derſelben überhaupt) ſey, und wie er letzteres ſeyn könne. Ob die Cauſalität des Willens zur Wirklichkeit der Objecte zulange, oder nicht, bleibt den theoretiſchen Principien

cipien der Vernunft zu beurtheilen überlaſſen, als Untersuchung der Möglichkeit der Objecte des Wollens, deren Anſchauung alſo in der practiſchen Aufgabe gar kein Moment derſelben ausmacht. Nur auf die Willensbeſtimmung und den Beſtimmungsgrund der Maxime deſſelben, als eines freyen Willens, kommt es hier an, nicht auf den Erfolg. Denn, wenn der Wille nur für die reine Vernunft geſetzmäßig iſt, ſo mag es mit dem Vermögen deſſelben in der Ausführung ſtehen, wie es wolle, es mag nach dieſen Maximen der Geſetzgebung einer möglichen Natur eine ſolche wirklich daraus entſpringen, oder nicht, darum bekümmert ſich die Critik, die da unterſucht, ob und wie reine Vernunft practiſch, d. i. unmittelbar Willenbeſtimmend, ſeyn könne, gar nicht.

In dieſem Geſchäffte kann ſie alſo ohne Tadel und muß ſie von reinen practiſchen Geſetzen und deren Wirklichkeit anfangen. Statt der Anſchauung aber legt ſie denſelben den Begriff ihres Daſeyns in der intelligibelen Welt, nemlich der Freyheit, zum Grunde. Denn dieſer bedeutet nichts anders, und jene Geſetze ſind nur in Beziehung auf Freyheit des Willens möglich, unter Vorausſetzung derſelben aber nothwendig, oder, umgekehrt, dieſe iſt nothwendig, weil jene Geſetze, als practiſche Poſtulate, nothwendig ſind. Wie nun dieſes Bewußtſeyn der moraliſchen Geſetze, oder, welches einerley iſt, das der Freyheit, möglich ſey, läßt ſich

nicht

nicht weiter erklären, nur die Zuläßigkeit derſelben in der theoretiſchen Critik gar wohl vertheidigen.

Die Expoſition des oberſten Grundſatzes der practiſchen Vernunft iſt nun geſchehen, d. i. erſtlich, was er enthalte, daß er gänzlich a priori und unabhängig von empiriſchen Principien für ſich beſtehe, und dann, worin er ſich von allen anderen practiſchen Grundſätzen unterſcheide, gezeigt worden. Mit der Deduction, d. i. der Rechtfertigung ſeiner objectiven und allgemeinen Gültigkeit und der Einſicht der Möglichkeit eines ſolchen ſynthetiſchen Satzes a priori, darf man nicht ſo gut fortzukommen hoffen, als es mit den Grundſätzen des reinen theoretiſchen Verſtandes anging. Denn dieſe bezogen ſich auf Gegenſtände möglicher Erfahrung, nemlich auf Erſcheinungen, und man konnte beweiſen, daß nur dadurch, daß dieſe Erſcheinungen nach Maaßgabe jener Geſetze unter die Categorien gebracht werden, dieſe Erſcheinungen als Gegenſtände der Erfahrung erkannt werden können, folglich alle mögliche Erfahrung dieſen Geſetzen angemeſſen ſeyn müſſe. Einen ſolchen Gang kann ich aber mit der Deduction des moraliſchen Geſetzes nicht nehmen. Denn es betrifft nicht das Erkenntniß von der Beſchaffenheit der Gegenſtände, die der Vernunft irgend wodurch anderwerts gegeben werden mögen, ſondern ein Erkenntniß, ſo fern es der Grund von der Exiſtenz der Gegenſtände ſelbſt werden kann und die Vernunft durch die-

dieſelbe Cauſalität in einem vernünftigen Weſen hat, d. i. reine Vernunft, die als ein unmittelbar den Willen beſtimmendes Vermögen angeſehen werden kann.

Nun iſt aber alle menſchliche Einſicht zu Ende, ſo bald wir zu Grundkräften oder Grundvermögen gelanget ſind; denn deren Möglichkeit kann durch nichts begriffen, darf aber auch eben ſo wenig beliebig erdichtet und angenommen werden. Daher kann uns im theoretiſchen Gebrauche der Vernunft nur Erfahrung dazu berechtigen, ſie anzunehmen. Dieſes Surrogat, ſtatt einer Deduction aus Erkenntnißquellen a priori, empiriſche Beweiſe anzuführen, iſt uns hier aber in Anſehung des reinen practiſchen Vernunftvermögens auch benommen. Denn, was den Beweisgrund ſeiner Wirklichkeit von der Erfahrung herzuholen bedarf, muß den Gründen ſeiner Möglichkeit nach von Erfahrungsprincipien abhängig ſeyn, für dergleichen aber reine und doch practiſche Vernunft ſchon ihres Begriffs wegen unmöglich gehalten werden kann. Auch iſt das moraliſche Geſetz gleichſam als ein Factum der reinen Vernunft, deſſen wir uns a priori bewußt ſind und welches apodictiſch gewiß iſt, gegeben, geſetzt, daß man auch in der Erfahrung kein Beyſpiel, da es genau befolgt wäre, auftreiben konnte. Alſo kann die objective Realität des moraliſchen Geſetzes durch keine Deduction, durch alle Anſtrengung der theoretiſchen, ſpeculativen oder empiriſch unterſtützten Vernunft, bewieſen, und

alſo, wenn man auch auf die apodictiſche Gewißheit Verzicht thun wollte, durch Erfahrung beſtätigt und ſo a poſteriori bewieſen werden, und ſteht dennoch für ſich ſelbſt feſt.

Etwas anderes aber und ganz Widerſinniſches tritt an die Stelle dieſer vergeblich geſuchten Deduction des moraliſchen Princips, nemlich, daß es umgekehrt ſelbſt zum Princip der Deduction eines unerforſchlichen Vermögens dient, welches keine Erfahrung beweiſen, die ſpeculative Vernunft aber (um unter ihren cosmologiſchen Ideen das Unbedingte ſeiner Cauſalität nach zu finden, damit ſie ſich ſelbſt nicht widerſpreche,) wenigſtens als möglich annehmen mußte, nemlich das der Freyheit, von der das moraliſche Geſetz, welches ſelbſt keiner rechtfertigenden Gründe bedarf, nicht blos die Möglichkeit, ſondern die Wirklichkeit an Weſen beweiſet, die dies Geſetz als für ſie verbindend erkennen. Das moraliſche Geſetz iſt in der That ein Geſetz der Cauſalität durch Freyheit, und alſo der Möglichkeit einer überſinnlichen Natur, ſo wie das metaphyſiſche Geſetz der Begebenheiten in der Sinnenwelt ein Geſetz der Cauſalität der ſinnlichen Natur war, und jenes beſtimmt alſo das, was ſpeculative Philoſophie unbeſtimmt laſſen mußte, nemlich das Geſetz für eine Cauſalität, deren Begriff in der letzteren nur negativ war, und verſchafft dieſem alſo zuerſt objective Realität.

Dieſe

Dieſe Art von Creditiv des moraliſchen Geſetzes, da es ſelbſt als ein Princip der Deduction der Freyheit, als einer Cauſalität der reinen Vernunft, aufgeſtellt wird, iſt, da die theoretiſche Vernunft wenigſtens die Möglichkeit einer Freyheit anzunehmen genöthigt war, zu Ergänzung eines Bedürfniſſes derſelben, ſtatt aller Rechtfertigung a priori völlig hinreichend. Denn das moraliſche Geſetz beweiſet ſeine Realität dadurch auch für die Critik der ſpeculativen Vernunft genugthuend, daß es einer blos negativ gedachten Cauſalität, deren Möglichkeit jener unbegreiflich und dennoch ſie anzunehmen nöthig war, poſitive Beſtimmung, nemlich den Begriff einer den Willen unmittelbar (durch die Bedingung einer allgemeinen geſetzlichen Form ſeiner Maximen) beſtimmenden Vernunft hinzufügt, und ſo der Vernunft, die mit ihren Ideen, wenn ſie ſpeculativ verfahren wollte, immer überſchwenglich wurde, zum erſtenmale objective, obgleich nur practiſche Realität zu geben vermag und ihren transſcendenten Gebrauch in einen immanenten (im Felde der Erfahrung durch Ideen ſelbſt wirkende Urſachen zu ſeyn) verwandelt.

Die Beſtimmung der Cauſalität der Weſen in der Sinnenwelt, als einer ſolchen, konnte niemals unbedingt ſeyn, und dennoch muß es zu aller Reihe der Bedingungen nothwendig etwas Unbedingtes, mithin auch eine ſich gänzlich von ſelbſt beſtimmende Cauſalität geben.

ben. Daher war die Idee der Freyheit, als eines Vermögens abſoluter Spontaneität, nicht ein Bedürfniß, ſondern was deren Möglichkeit betrifft, ein analytiſcher Grundſatz der reinen ſpeculativen Vernunft. Allein, da es ſchlechterdings unmöglich iſt, ihr gemäß ein Beyſpiel in irgend einer Erfahrung zu geben, weil unter den Urſachen der Dinge, als Erſcheinungen, keine Beſtimmung der Cauſalität, die ſchlechterdings unbedingt wäre, angetroffen werden kann, ſo konnten wir nur den Gedanken von einer freyhandelnden Urſache, wenn wir dieſen auf ein Weſen in der Sinnenwelt, ſo fern es andererſeits auch als Noumenon betrachtet wird, anwenden, vertheidigen, indem wir zeigten, daß es ſich nicht widerſpreche, alle ſeine Handlungen als phyſiſch bedingt, ſo fern ſie Erſcheinungen ſind, und doch zugleich die Cauſalität derſelben, ſo fern das handelnde Weſen ein Verſtandesweſen iſt, als phyſiſch unbedingt anzuſehen, und ſo den Begriff der Freyheit zum regulativen Princip der Vernunft zu machen, wodurch ich zwar den Gegenſtand, dem dergleichen Cauſalität beygelegt wird, gar nicht erkenne, was er ſey, aber doch das Hinderniß wegnehme, indem ich einerſeits in der Erklärung der Weltbegebenheiten, mithin auch der Handlungen vernünftiger Weſen, dem Mechanismus der Naturnothwendigkeit, vom Bedingten zur Bedingung ins Unendliche zurückzugehen, Gerechtigkeit wiederfahren laſſe, andererſeits aber der ſpeculativen Vernunft

den

den für ſie leeren Platz offen erhalte, nemlich das Intelligibele, um das Unbedingte dahin zu verſetzen. Ich konnte aber dieſen Gedanken nicht realiſiren, d. i. ihn nicht in Erkenntniß eines ſo handelnden Weſens, auch nur blos ſeiner Möglichkeit nach, verwandeln. Dieſen leeren Platz füllt nun reine practiſche Vernunft, durch ein beſtimmtes Geſetz der Cauſalität in einer intelligibelen Welt, (durch Freyheit,) nemlich das moraliſche Geſetz, aus. Hiedurch wächſt nun zwar der ſpeculativen Vernunft in Anſehung ihrer Einſicht nichts zu, aber doch in Anſehung der Sicherung ihres problematiſchen Begriffs der Freyheit, welchem hier objective und obgleich nur practiſche, dennoch unbezweifelte Realität verſchafft wird. Selbſt den Begriff der Cauſalität, deſſen Anwendung, mithin auch Bedeutung, eigentlich nur in Beziehung auf Erſcheinungen, um ſie zu Erfahrungen zu verknüpfen, ſtattfindet, (wie die Critik der reinen Vernunft beweiſet,) erweitert ſie nicht ſo, daß ſie ſeinen Gebrauch über gedachte Grenzen ausdehne. Denn wenn ſie darauf ausgienge, ſo müßte ſie zeigen wollen, wie das logiſche Verhältniß des Grundes und der Folge bey einer anderen Art von Anſchauung, als die ſinnliche iſt, ſynthetiſch gebraucht werden könne, d. i. wie cauſſa noumenon möglich ſey; welches ſie gar nicht leiſten kann, worauf ſie aber auch als practiſche Vernunft gar nicht Rückſicht nimmt, indem ſie nur den Beſtimmungsgrund der Cauſalität

des Menſchen, als Sinnenweſens, (welche gegeben iſt,) in der reinen Vernunft (die darum practiſch heißt,) ſetzt, und alſo den Begriff der Urſache ſelbſt, von deſſen Anwendung auf Objecte zum Behuf theoretiſcher Erkenntniſſe ſie hier gänzlich abſtrahiren kann, (weil dieſer Begriff immer im Verſtande, auch unabhängig von aller Anſchauung, a priori angetroffen wird,) nicht um Gegenſtände zu erkennen, ſondern die Cauſalität in Anſehung derſelben überhaupt zu beſtimmen, alſo in keiner andern, als practiſchen Abſicht braucht, und daher den Beſtimmungsgrund des Willens in die intelligibele Ordnung der Dinge verlegen kann, indem ſie zugleich gerne geſteht, das, was der Begriff der Urſache zur Erkenntniß dieſer Dinge für eine Beſtimmung haben möge, gar nicht zu verſtehen. Die Cauſalität in Anſehung der Handlungen des Willens in der Sinnenwelt muß ſie allerdings auf beſtimmte Weiſe erkennen, denn ſonſt könnte practiſche Vernunft wirklich keine That hervorbringen. Aber den Begriff, den ſie von ihrer eigenen Cauſalität als Noumenon macht, braucht ſie nicht theoretiſch zum Behuf der Erkenntniß ihrer überſinnlichen Exiſtenz zu beſtimmen, und alſo ihm ſo fern Bedeutung geben zu können. Denn Bedeutung bekommt er ohnedem, obgleich nur zum practiſchen Gebrauche, nemlich durchs moraliſche Geſetz. Auch theoretiſch betrachtet bleibt er immer ein reiner a priori gegebener Verſtandesbegriff, der auf

Gegen-

Gegenſtände angewandt werden kann, ſie mögen ſinnlich oder nicht ſinnlich gegeben werden; wiewol er im letzteren Falle keine beſtimmte theoretiſche Bedeutung und Anwendung hat, ſondern blos ein formaler, aber doch weſentlicher Gedanke des Verſtandes von einem Objecte überhaupt iſt. Die Bedeutung, die ihm die Vernunft durchs moraliſche Geſetz verſchafft, iſt lediglich practiſch, da nemlich die Idee des Geſetzes einer Cauſalität (des Willens) ſelbſt Cauſalität hat, oder ihr Beſtimmungsgrund iſt.

II.

Von dem Befugniſſe der reinen Vernunft, im practiſchen Gebrauche, zu einer Erweiterung, die ihr im ſpeculativen für ſich nicht möglich iſt.

An dem moraliſchen Princip haben wir ein Geſetz der Cauſalität aufgeſtellt, welches den Beſtimmungsgrund der letzteren über alle Bedingungen der Sinnenwelt wegſetzt, und den Willen, wie er als zu einer intelligibelen Welt gehörig beſtimmbar ſey, mithin das Subject dieſes Willens (den Menſchen) nicht blos als zu einer reinen Verſtandeswelt gehörig, obgleich in dieſer Beziehung als uns unbekannt (wie es nach der Critik

der reinen ſpeculativen Vernunft geſchehen konnte) gedacht, ſondern ihn auch in Anſehung ſeiner Cauſalität, vermittelſt eines Geſetzes, welches zu gar keinem Naturgeſetze der Sinnenwelt gezählt werden kann, beſtimmt, alſo unſer Erkenntniß über die Grenzen des letzteren erweitert, welche Anmaaßung doch die Critik der reinen Vernunft in aller Speculation für nichtig erklärte. Wie iſt nun hier practiſcher Gebrauch der reinen Vernunft mit dem theoretiſchen eben derſelben, in Anſehung der Grenzbeſtimmung ihres Vermögens zu vereinigen.

David Hume, von dem man ſagen kann, daß er alle Anſechtung der Rechte einer reinen Vernunft, welche eine gänzliche Unterſuchung derſelben nothwendig machten, eigentlich anfing, ſchloß ſo. Der Begriff der Urſache iſt ein Begriff, der die Nothwendigkeit der Verknüpfung der Exiſtenz des Verſchiedenen, und zwar, ſo fern es verſchieden iſt, enthält, ſo: daß, wenn A geſetzt wird, ich erkenne, daß etwas davon ganz verſchiedenes, B, nothwendig auch exiſtiren müſſe. Nothwendigkeit kann aber nur einer Verknüpfung beygelegt werden, ſo fern ſie a priori erkannt wird; denn die Erfahrung würde von einer Verbindung nur zu erkennen geben, daß ſie ſey, aber nicht, daß ſie ſo nothwendigerweiſe ſey. Nun iſt es, ſagt er, unmöglich, die Verbindung, die zwiſchen einem Dinge und einem anderen, (oder einer Beſtimmung und einer anderen,

ganz von ihr verſchiedenen,) wenn ſie nicht in der Wahrnehmung gegeben werden, a priori und als nothwendig zu erkennen. Alſo iſt der Begriff einer Urſache ſelbſt lügenhaft und betriegeriſch, und iſt, am gelindeſten davon zu reden, eine ſo fern noch zu entſchuldigende Täuſchung, da die Gewohnheit (eine ſubjective Nothwendigkeit) gewiſſe Dinge, oder ihre Beſtimmungen, öfters neben, oder nach einander ihrer Exiſtenz nach, als ſich beygeſellet, wahrzunehmen, unvermerkt für eine objective Nothwendigkeit in den Gegenſtänden ſelbſt eine ſolche Verknüpfung zu ſetzen, genommen, und ſo der Begriff einer Urſache erſchlichen und nicht rechtmäßig erworben iſt, ja auch niemals erworben oder beglaubigt werden kann, weil er eine an ſich nichtige, chimäriſche, vor keiner Vernunft haltbare Verknüpfung fodert, der gar kein Object jemals correſpondiren kann. — So ward nun zuerſt in Anſehung alles Erkenntniſſes, das die Exiſtenz der Dinge betrifft, (die Mathematik blieb alſo davon noch ausgenommen,) der Empirismus als die einzige Quelle der Principien eingeführt, mit ihm aber zugleich der härteſte Scepticism ſelbſt in Anſehung der ganzen Naturwiſſenſchaft (als Philoſophie). Denn wir können, nach ſolchen Grundſätzen, niemals aus gegebenen Beſtimmungen der Dinge ihrer Exiſtenz nach auf eine Folge ſchließen, (denn dazu würde der Begriff einer Urſache, der die Nothwendigkeit einer ſolchen Verknüpfung enthält,

erfodert werden,) ſondern nur nach der Regel der Einbildungskraft, ähnliche Fälle, wie ſonſt, erwarten, welche Erwartung aber niemals ſicher iſt, ſie mag auch noch ſo oft eingetroffen ſeyn. Ja bey keiner Begebenheit könnte man ſagen: es müſſe etwas vor ihr vorhergegangen ſeyn, worauf ſie nothwendig folgte, d. i. ſie müſſe eine Urſache haben, und alſo, wenn man auch noch ſo öftere Fälle kennete, wo dergleichen vorherging, ſo daß eine Regel davon abgezogen werden konnte, ſo könnte man darum es nicht als immer und nothwendig ſich auf die Art zutragend annehmen, und ſo müſſe man dem blinden Zufalle, bey welchem aller Vernunftgebrauch aufhört, auch ſein Recht laſſen, welches denn den Scepticism, in Anſehung der von Wirkungen zu Urſachen aufſteigenden Schlüſſe, feſt gründet und unwiderleglich macht.

Die Mathematik war ſo lange noch gut weggekommen, weil Hume dafür hielt, daß ihre Sätze alle analytiſch wären, d. i. von einer Beſtimmung zur andern, um der Identität willen, mithin nach dem Satze des Widerſpruchs fortſchritten, (welches aber falſch iſt, indem ſie vielmehr alle ſynthetiſch ſind, und, obgleich z. B. die Geometrie es nicht mit der Exiſtenz der Dinge, ſondern nur ihrer Beſtimmung a priori in einer möglichen Anſchauung zu thun hat, dennoch eben ſo gut, wie durch Cauſalbegriffe, von einer Beſtimmung A zu einer ganz verſchiedenen B, als dennoch

mit

mit jener nothwendig verknüpft, übergeht. Aber endlich muß jene wegen ihrer apodictiſchen Gewißheit ſo hochgeprieſene Wiſſenſchaft doch dem Empirismus in Grundſätzen, aus demſelben Grunde, warum Hume, an der Stelle der objectiven Nothwendigkeit in dem Begriffe der Urſache, die Gewohnheit ſetzte, auch unterliegen, und ſich, unangeſehen alles ihres Stolzes, gefallen laſſen, ihre kühne, a priori Beyſtimmung gebietende Anſprüche herabzuſtimmen und den Beyfall für die Allgemeingültigkeit ihrer Sätze von der Gunſt der Beobachter erwarten, die als Zeugen es doch nicht weigern würden zu geſtehen, daß ſie das, was der Geometer als Grundſätze vorträgt, jederzeit auch ſo wahrgenommen hätten, folglich, ob es gleich eben nicht nothwendig wäre, doch fernerhin, es ſo erwarten zu dürfen, erlauben würden. Auf dieſe Weiſe führt Humen's Empirism in Grundſätzen auch unvermeidlich auf den Scepticism, ſelbſt in Anſehung der Mathematik, folglich in allem wiſſenſchaftlichen theoretiſchen Gebrauche der Vernunft (denn dieſer gehört entweder zur Philoſophie, oder zur Mathematik). Ob der gemeine Vernunftgebrauch (bey einem ſo ſchrecklichen Umſturz, als man den Häuptern der Erkenntniß begegnen ſieht) beſſer durchkommen, und nicht vielmehr, noch unwiederbringlicher, in eben dieſe Zerſtöhrung alles Wiſſens werde verwickelt werden, mithin ein allgemeiner Scepticism nicht aus denſelben Grundſätzen fol-

gen

gen müſſe, (der freylich aber nur die Gelehrten treffen würde,) das will jeden ſelbſt beurtheilen laſſen.

Was nun meine Bearbeitung in der Critik der reinen Vernunft betrifft, die zwar durch jene Humiſche Zweifellehre veranlaßt ward, doch viel weiter ging, und das ganze Feld der reinen theoretiſchen Vernunft im ſynthetiſchen Gebrauche, mithin auch desjenigen, was man Metaphyſik überhaupt nennt, befaſſete: ſo verſuhr ich, in Anſehung der den Begriff der Cauſalität betreffenden Zweifel des ſchottiſchen Philoſophen, auf folgende Art. Daß Hume, wenn er (wie es doch auch faſt überall geſchieht,) die Gegenſtände der Erfahrung für Dinge an ſich ſelbſt nahm, den Begriff der Urſache für trüglich und falſches Blendwerk erklärte, daran that er ganz recht; denn von Dingen an ſich ſelbſt und deren Beſtimmungen als ſolchen kann nicht eingeſehen werden, wie darum, weil etwas A geſetzt wird, etwas anders B auch nothwendig geſetzt werden müſſe, und alſo konnte er eine ſolche Erkenntniß a priori von Dingen an ſich ſelbſt gar nicht einräumen. Einen empiriſchen Urſprung dieſes Begriffs konnte der ſcharfſinnige Mann noch weniger verſtatten, weil dieſer geradezu der Nothwendigkeit der Verknüpfung widerſpricht, welche das Weſentliche des Begriffs der Cauſalität ausmacht; mithin ward der Begriff in die Acht erklärt, und in ſeine Stelle trat die Gewohnheit im Beobachten des Laufs der Wahrnehmungen.

Aus

Aus meinen Unterſuchungen aber ergab es ſich, daß die Gegenſtände, mit denen wir es in der Erfahrung zu thun haben, keinesweges Dinge an ſich ſelbſt, ſondern blos Erſcheinungen ſind, und daß, obgleich bey Dingen an ſich ſelbſt gar nicht abzuſehen iſt, ja unmöglich iſt einzuſehen, wie, wenn A geſetzt wird, es widerſprechend ſeyn ſolle, B, welches von A ganz verſchieden iſt, nicht zu ſetzen, (die Nothwendigkeit der Verknüpfung zwiſchen A als Urſache und B als Wirkung,) es ſich doch ganz wohl denken laſſe, daß ſie als Erſcheinungen in einer Erfahrung auf gewiſſe Weiſe (z.B. in Anſehung der Zeitverhältniſſe) nothwendig verbunden ſeyn müſſen und nicht getrennt werden können, ohne derjenigen Verbindung zu widerſprechen, vermittelſt deren dieſe Erfahrung möglich iſt, in welcher ſie Gegenſtände und uns allein erkennbar ſind. Und ſo fand es ſich auch in der That: ſo, daß ich den Begriff der Urſache nicht allein nach ſeiner objectiven Realität in Anſehung der Gegenſtände der Erfahrung beweiſen, ſondern ihn auch, als Begriff a priori, wegen der Nothwendigkeit der Verknüpfung, die er bey ſich führt, deduciren, d. i. ſeine Möglichkeit aus reinem Verſtande, ohne empiriſche Quellen, darthun, und ſo, nach Wegſchaffung des Empirismus ſeines Urſprungs, die unvermeidliche Folge deſſelben, nemlich den Scepticism, zuerſt in Anſehung der Naturwiſſenſchaft, dann auch, wegen des ganz vollkommen aus denſelben Grün-

den folgenden in Anſehung der Mathematik, beider Wiſſenſchaften, die auf Gegenſtände möglicher Erfahrung bezogen werden, und hiemit den totalen Zweifel an allem, was theoretiſche Vernunft einzuſehen behauptet, aus dem Grunde heben konnte.

Aber wie wird es mit der Anwendung dieſer Categorie der Cauſalität (und ſo auch aller übrigen; denn ohne ſie läßt ſich kein Erkenntniß des Exiſtirenden zu Stande bringen;) auf Dinge, die nicht Gegenſtände möglicher Erfahrung ſind, ſondern über dieſer ihre Grenze hinaus liegen? Denn ich habe die objective Realität dieſer Begriffe nur in Anſehung der Gegenſtände möglicher Erfahrung deduciren können. Aber eben dieſes, daß ich ſie auch nur in dieſem Falle gerettet habe, daß ich gewieſen habe, es laſſen ſich dadurch doch Objecte **denken**, obgleich nicht a priori beſtimmen: dieſes iſt es, was ihnen einen Platz im reinen Verſtande giebt, von dem ſie auf Objecte überhaupt (ſinnliche, oder nicht ſinnliche) bezogen werden. Wenn etwas noch fehlt, ſo iſt es die Bedingung der Anwendung dieſer Categorien, und namentlich der der Cauſalität, auf Gegenſtände, nemlich die Anſchauung welche, wo ſie nicht gegeben iſt, die Anwendung zum Behuf der theoretiſchen Erkenntniß des Gegenſtandes, als Noumenon, unmöglich macht, die alſo, wenn es jemand darauf wagt, (wie auch in der Critik der reinen Vernunft geſchehen,) gänzlich verwehrt wird, indeſſen,

daß

daß doch immer die objective Realität des Begriffs bleibt, auch von Noumenen gebraucht werden kann, aber ohne dieſen Begriff theoretiſch im mindeſten beſtimmen und dadurch ein Erkenntniß bewirken zu können. Denn, daß dieſer Begriff auch in Beziehung auf ein Object nichts Unmögliches enthalte, war dadurch bewieſen, daß ihm ſein Sitz im reinen Verſtande bey aller Anwendung auf Gegenſtände der Sinne geſichert war, und ob er gleich hernach etwa, auf Dinge an ſich ſelbſt (die nicht Gegenſtände der Erfahrung ſeyn können) bezogen, keiner Beſtimmung, zur Vorſtellung eines beſtimmten Gegenſtandes, zum Behuf einer theoretiſchen Erkenntniß, fähig iſt, ſo konnte er doch immer noch zu irgend einem anderen (vielleicht dem practiſchen) Behuf einer Beſtimmung zur Anwendung deſſelben fähig ſeyn, welches nicht ſeyn würde, wenn, nach Hume, dieſer Begriff der Cauſalität etwas, das überall zu denken unmöglich iſt, enthielte.

Um nun dieſe Bedingung der Anwendung des gedachten Begriffs auf Noumenen ausfindig zu machen, dürfen wir nur zurückſehen, weswegen wir nicht mit der Anwendung deſſelben auf Erfahrungsgegenſtände zufrieden ſind, ſondern ihn auch gern von Dingen an ſich ſelbſt brauchen möchten. Denn da zeigt ſich bald, daß es nicht eine theoretiſche, ſondern practiſche Abſicht ſey, welche uns dieſes zur Nothwendigkeit macht. Zur Speculation würden wir, wenn es uns

damit

damit auch gelänge, doch keinen wahren Erwerb in Naturkenntniß und überhaupt in Anſehung der Gegenſtände, die uns irgend gegeben werden mögen, machen, ſondern allenfalls einen weiten Schritt vom Sinnlichbedingten (bey welchem zu bleiben und die Kette der Urſachen fleißig durchzuwandern wir ſo ſchon genug zu thun haben) zum Ueberſinnlichen thun und unſer Erkenntniß von der Seite der Gründe zu vollenden und zu begrenzen, indeſſen daß immer eine unendliche Kluft zwiſchen jener Grenze und dem, was wir kennen, unausgefüllt übrig bliebe, und wir mehr einer eiteln Fragſucht, als einer gründlichen Wißbegierde, Gehör gegeben hätten.

Außer dem Verhältniſſe aber, darin der Verſtand zu Gegenſtänden (im theoretiſchen Erkenntniſſe) ſteht, hat er auch eines zum Begehrungsvermögen, das darum der Wille heißt, und der reine Wille, ſo fern der reine Verſtand (der in ſolchem Falle Vernunft heißt) durch die bloße Vorſtellung eines Geſetzes practiſch iſt. Die objective Realität eines reinen Willens, oder, welches einerley iſt, einer reinen practiſchen Vernunft iſt im moraliſchen Geſetze a priori gleichſam durch ein Factum gegeben; denn ſo kann man eine Willensbeſtimmung nennen, die unvermeidlich iſt, ob ſie gleich nicht auf empiriſchen Principien beruht. Im Begriffe eines Willens aber iſt der Begriff der Cauſalität ſchon enthalten, mithin in dem eines reinen Willens der Begriff

einer

einer Cauſalität mit Freyheit, d. i. die nicht nach Naturgeſetzen beſtimmbar, folglich keiner empiriſchen Anſchauung, als Beweiſes ſeiner Realität, fähig iſt, dennoch aber in dem reinen practiſchen Geſetze a priori, ſeine objective Realität, doch (wie leicht einzuſehen,) nicht zum Behufe des theoretiſchen, ſondern blos practiſchen Gebrauchs der Vernunft vollkommen rechtfertigt. Nun iſt der Begriff eines Weſens, das freyen Willen hat, der Begriff einer cauſſa noumenon, und daß ſich dieſer Begriff nicht ſelbſt widerſpreche, dafür iſt man ſchon dadurch geſichert, daß der Begriff einer Urſache als gänzlich vom reinen Verſtande entſprungen, zugleich auch ſeiner objectiven Realität in Anſehung der Gegenſtände überhaupt durch die Deduction geſichert, dabey ſeinem Urſprunge nach von allen ſinnlichen Bedingungen unabhängig, alſo für ſich auf Phänomene nicht eingeſchränkt, (es ſey denn, wo ein theoretiſcher beſtimmter Gebrauch davon gemacht werden wollte,) auf Dinge als reine Verſtandesweſen allerdings angewandt werden könne. Weil aber dieſer Anwendung keine Anſchauung, als die jederzeit nur ſinnlich ſeyn kann, untergelegt werden kann, ſo iſt cauſſa noumenon in Anſehung des theoretiſchen Gebrauchs der Vernunft, obgleich ein möglicher, denkbarer, dennoch leerer Begriff. Nun verlange ich aber auch dadurch nicht die Beſchaffenheit eines Weſens, ſo fern es einen reinen Willen hat, theoretiſch zu kennen; es iſt mir

genug, es dadurch nur als ein ſolches zu bezeichnen, mithin nur den Begriff der Cauſalität mit dem der Freyheit (und was davon unzertrennlich iſt, mit dem moraliſchen Geſetze, als Beſtimmungsgrunde derſelben,) zu verbinden; welche Befugniß mir, vermöge des reinen, nicht empiriſchen Urſprungs des Begriffs der Urſache, allerdings zuſteht, indem ich davon keinen anderen Gebrauch, als in Beziehung auf das moraliſche Geſetz, das ſeine Realität beſtimmt, d. i. nur einen practiſchen Gebrauch zu machen mich befugt halte.

Hätte ich, mit Hume'n, dem Begriffe der Cauſalität die objective Realität im practiſchen Gebrauche nicht allein in Anſehung der Sachen an ſich ſelbſt (des Ueberſinnlichen), ſondern auch in Anſehung der Gegenſtände der Sinne genommen: ſo wäre er aller Bedeutung verluſtig und als ein theoretiſch unmöglicher Begriff für gänzlich unbrauchbar erklärt worden; und, da von nichts ſich auch kein Gebrauch machen läßt, der practiſche Gebrauch eines theoretiſch-nichtigen Begriffs ganz ungereimt geweſen. Nun aber der Begriff einer empiriſch unbedingten Cauſalität theoretiſch zwar leer (ohne darauf ſich ſchickende Anſchauung), aber immer doch möglich iſt und ſich auf ein unbeſtimmt Object bezieht, ſtatt dieſes aber ihm doch an dem moraliſchen Geſetze, folglich in practiſcher Beziehung, Bedeutung gegeben wird, ſo habe ich zwar keine Anſchauung, die ihm ſeine objective theoretiſche Realität beſtimmte, aber

er

er hat nichts deſto weniger wirkliche Anwendung, die ſich in Concreto in Geſinnungen oder Maximen darſtellen läßt, d. i. practiſche Realität, die angegeben werden kann; welches denn zu ſeiner Berechtigung ſelbſt in Abſicht auf Noumenen hinreichend iſt.

Aber dieſe einmal eingeleitete objective Realität eines reinen Verſtandesbegriffs im Felde des Ueberſinnlichen, giebt nunmehr allen übrigen Categorien, obgleich immer nur, ſo fern ſie mit dem Beſtimmungsgrunde des reinen Willens (dem moraliſchen Geſetze) in **nothwendiger** Verbindung ſtehen, auch objective, nur keine andere als blos practiſch-anwendbare Realität, indeſſen ſie auf theoretiſche Erkenntniſſe dieſer Gegenſtände, als Einſicht der Natur derſelben durch reine Vernunft, nicht den mindeſten Einfluß hat, um dieſelbe zu erweitern. Wie wir denn auch in der Folge finden werden, daß ſie immer nur auf Weſen als Intelligenzen, und an dieſen auch nur auf das Verhältniß der Vernunft zum Willen, mithin immer nur aufs Practiſche Beziehung haben und weiter hinaus ſich kein Erkenntniß derſelben anmaaßen; was aber mit ihnen in Verbindung noch ſonſt für Eigenſchaften, die zur theoretiſchen Vorſtellungsart ſolcher überſinnlichen Dinge gehören, herbeygezogen werden möchten, dieſe insgeſamt alsdenn gar nicht zum Wiſſen, ſondern nur zur Befugniß (in practiſcher Abſicht aber gar zur Nothwendigkeit) ſie anzunehmen und vorauszuſetzen gezählt

werden, ſelbſt da, wo man überſinnliche Weſen (als Gott) nach einer Analogie, d. i. dem reinen Vernunftverhältniſſe, deſſen wir in Anſehung der ſinnlichen uns practiſch bedienen, und ſo der reinen theoretiſchen Vernunft durch die Anwendung aufs Ueberſinnliche, aber nur in practiſcher Abſicht, zum ſchwärmen ins Ueberſchwengliche nicht den mindeſten Vorſchub giebt.

Der Analytik der practiſchen Vernunft
Zweytes Hauptſtück.

Von dem
Begriffe eines Gegenſtandes der reinen practiſchen Vernunft

Unter einem Begriffe der practiſchen Vernunft verſtehe ich die Vorſtellung eines Objects als einer möglichen Wirkung durch Freyheit. Ein Gegenſtand der practiſchen Erkenntniß, als einer ſolchen, zu ſeyn, bedeutet alſo nur die Beziehung des Willens auf die Handlung, dadurch er, oder ſein Gegentheil, wirklich gemacht würde, und die Beurtheilung, ob etwas ein Gegenſtand der reinen practiſchen Vernunft ſey, oder nicht, iſt nur die Unterſcheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, diejenige Handlung zu wollen, wodurch, wenn wir das Vermögen dazu hätten (worüber die Erfahrung urtheilen muß), ein gewiſſes Object wirklich werden

den würde. Wenn das Object als der Beſtimmungsgrund unſeres Begehrungsvermögens angenommen wird, ſo muß die phyſiſche Möglichkeit deſſelben durch freyen Gebrauch unſerer Kräfte vor der Beurtheilung, ob es ein Gegenſtand der practiſchen Vernunft ſey oder nicht, vorangehen. Dagegen, wenn das Geſetz a priori als der Beſtimmungsgrund der Handlung, mithin dieſe als durch reine practiſche Vernunft beſtimmt, betrachtet werden kann, ſo iſt das Urtheil, ob etwas ein Gegenſtand der reinen practiſchen Vernunft ſey oder nicht, von der Vergleichung mit unſerem phyſiſchen Vermögen ganz unabhängig, und die Frage iſt nur, ob wir eine Handlung, die auf die Exiſtenz eines Objects gerichtet iſt, wollen dürfen, wenn dieſes in unſerer Gewalt wäre, mithin muß die moraliſche Möglichkeit der Handlung vorangehen; denn da iſt nicht der Gegenſtand, ſondern das Geſetz des Willens der Beſtimmungsgrund derſelben.

Die alleinigen Objecte einer practiſchen Vernunft ſind alſo die vom Guten und Böſen. Denn durch das erſtere verſteht man einen nothwendigen Gegenſtand des Begehrungs-, durch das zweyte des Verabſcheuungsvermögens, beides aber nach einem Princip der Vernunft.

Wenn der Begriff des Guten nicht von einem vorhergehenden practiſchen Geſetze abgeleitet werden, ſondern dieſem vielmehr zum Grunde dienen ſoll, ſo kann er

 nur

nur der Begriff von etwas ſeyn, deſſen Exiſtenz Luſt verheißt und ſo die Cauſalität des Subjects zur Hervorbringung deſſelben, d. i. das Begehrungsvermögen beſtimmt. Weil es nun unmöglich iſt a priori einzuſehen, welche Vorſtellung mit Luſt, welche hingegen mit Unluſt werde begleitet ſeyn, ſo käme es lediglich auf Erfahrung an, es auszumachen, was unmittelbar gut oder böſe ſey. Die Eigenſchaft des Subjects, worauf in Beziehung dieſe Erfahrung allein angeſtellt werden kann, iſt das Gefühl der Luſt und Unluſt, als eine dem inneren Sinne angehörige Receptivität und ſo würde der Begriff von dem, was unmittelbar gut iſt, nur auf das gehen, womit die Empfindung des Vergnügens unmittelbar verbunden iſt, und der von dem ſchlechthin-Böſen auf das, was unmittelbar Schmerz erregt, allein bezogen werden müſſen. Weil aber das dem Sprachgebrauche ſchon zuwider iſt, der das Angenehme vom Guten, das Unangenehme vom Böſen unterſcheidet, und verlangt, daß Gutes und Böſes jederzeit durch Vernunft, mithin durch Begriffe, die ſich allgemein mittheilen laſſen, und nicht durch bloße Empfindung, welche ſich auf einzelne Objecte und deren Empfänglichkeit einſchränkt, beurtheilt werde, gleichwol aber für ſich ſelbſt mit keiner Vorſtellung eines Objects a priori eine Luſt oder Unluſt unmittelbar verbunden werden kann, ſo würde der Philoſoph, der ſich genöthigt glaubte, ein Gefühl der Luſt ſeiner practiſchen

Be-

Beurtheilung zum Grunde zu legen, gut nennen, was ein Mittel zum Angenehmen, und Böſes, was Urſache der Unannehmlichkeit und des Schmerzens iſt; denn die Beurtheilung des Verhältniſſes der Mittel zu Zwecken gehört allerdings zur Vernunft. Obgleich aber Vernunft allein vermögend iſt, die Verknüpfung der Mittel mit ihren Abſichten einzuſehen, (ſo daß man auch den Willen durch das Vermögen der Zwecke definiren könnte, indem ſie jederzeit Beſtimmungsgründe des Begehrungsvermögens nach Principien ſind,) ſo würden doch die practiſchen Maximen, die aus dem obigen Begriffe des Guten blos als Mittel folgten, nie etwas für ſich ſelbſt-, ſondern immer nur irgend wozu-Gutes zum Gegenſtande des Willens enthalten: das Gute würde jederzeit blos das Nützliche ſeyn, und das, wozu es nutzt, müßte allemal außerhalb dem Willen in der Empfindung liegen. Wenn dieſe nun, als angenehme Empfindung, vom Begriffe des Guten unterſchieden werden müßte, ſo würde es überall nichts unmittelbar gutes geben, ſondern das Gute nur in den Mitteln zu etwas anderm, nemlich irgend einer Annehmlichkeit, geſucht werden müſſen.

Es iſt eine alte Formel der Schulen: nihil appetimus, niſi ſub ratione boni; nihil averſamur, niſi ſub ratione mali; und ſie hat einen oft richtigen, aber auch der Philoſophie oft ſehr nachtheiligen Gebrauch, weil die Ausdrücke des boni und mali eine Zweydeu-

tigkeit enthalten, daran die Einſchränkung der Sprache Schuld iſt, nach welcher ſie eines doppelten Sinnes fähig ſind, und daher die practiſchen Geſetze unvermeidlich auf Schrauben ſtellen, und die Philoſophie, die im Gebrauche derſelben gar wohl der Verſchiedenheit des Begriffs bey demſelben Worte inne werden, aber doch keine beſondere Ausdrücke dafür finden kann, zu ſubtilen Diſtinctionen nöthigen, über die man ſich nachher nicht einigen kann, indem der Unterſchied durch keinen angemeſſenen Ausdruck unmittelbar bezeichnet werden konnte. *)

Die deutſche Sprache hat das Glück, die Ausdrücke zu beſitzen, welche dieſe Verſchiedenheit nicht überſehen laſſen. Für das, was die Lateiner mit einem einzigen Worte bonum benennen, hat ſie zwey ſehr verſchiedene Begriffe, und auch eben ſo verſchiedene Ausdrücke. Für bonum das Gute und das Wohl, für malum das Böſe und das Uebel (oder Weh): ſo daß es zwey ganz

*) Ueberdem iſt der Ausdruck ſub ratione boni auch zweydeutig. Denn er kann ſo viel ſagen: wir ſtellen uns etwas als gut vor, wenn und weil wir es begehren (wollen); aber auch: wir begehren etwas darum, weil wir es uns als gut vorſtellen, ſo daß entweder die Begierde der Beſtimmungsgrund des Begriffs des Objects als eines Guten, oder der Begriff des Guten der Beſtimmungsgrund des Begehrens (des Willens) ſey; da denn das: ſub ratione boni, im erſteren Falle bedeuten würde, wir wollen etwas unter der Idee des Guten, im zweyten, zu Folge dieſer Idee, welche vor dem Wollen als Beſtimmungsgrund deſſelben vorhergehen muß.

ganz verſchiedene Beurtheilungen ſind, ob wir bey einer Handlung das Gute und Böſe derſelben, oder unſer Wohl und Weh (Uebel) in Betrachtung ziehen. Hieraus folgt ſchon, daß obiger pſychologiſcher Satz wenigſtens noch ſehr ungewiß ſey, wenn er ſo überſetzt wird: wir begehren nichts, als in Rückſicht auf unſer Wohl oder Weh; dagegen er, wenn man ihn ſo giebt: wir wollen, nach Anweiſung der Vernunft, nichts, als nur ſo fern wir es für gut oder böſe halten, ungezweifelt gewiß und zugleich ganz klar ausgedrückt wird.

Das Wohl oder Uebel bedeutet immer nur eine Beziehung auf unſeren Zuſtand der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, des Vergnügens und Schmerzens, und, wenn wir darum ein Object begehren, oder verabſcheuen, ſo geſchieht es, nur ſo fern es auf unſere Sinnlichkeit und das Gefühl der Luſt und Unluſt, das es bewirkt, bezogen wird. Das Gute oder Böſe bedeutet aber jederzeit eine Beziehung auf den Willen, ſo fern dieſer durchs Vernunftgeſetz beſtimmt wird, ſich etwas zu ſeinem Objecte zu machen; wie er denn durch das Object und deſſen Vorſtellung niemals unmittelbar beſtimmt wird, ſondern ein Vermögen iſt, ſich eine Regel der Vernunft zur Bewegurſache einer Handlung (dadurch ein Object wirklich werden kann) zu machen. Das Gute oder Böſe wird alſo eigentlich auf Handlungen, nicht auf den Empfindungszuſtand der Perſon bezogen,

zogen, und, ſollte etwas ſchlechthin (und in aller Abſicht und ohne weitere Bedingung) gut oder böſe ſeyn, oder dafür gehalten werden, ſo würde es nur die Handlungsart, die Maxime des Willens und mithin die handelnde Perſon ſelbſt, als guter oder böſer Menſch, nicht aber eine Sache ſeyn, die ſo genannt werden könnte.

Man mochte alſo immer den Stoiker auslachen, der in den heftigſten Gichtſchmerzen ausrief: Schmerz, du magſt mich noch ſo ſehr foltern, ich werde doch nie geſtehen, daß du etwas Böſes (κακον, malum) ſeyſt! er hatte doch recht. Ein Uebel war es, das fühlte er, und das verrieth ſein Geſchrey; aber daß ihm dadurch ein Böſes anhinge, hatte er gar nicht Urſache einzuräumen; denn der Schmerz verringert den Werth ſeiner Perſon nicht im mindeſten, ſondern nur den Werth ſeines Zuſtandes. Eine einzige Lüge, deren er ſich bewußt geweſen wäre, hätte ſeinen Muth niederſchlagen müſſen; aber der Schmerz diente nur zur Veranlaſſung, ihn zu erheben, wenn er ſich bewußt war, daß er ſie durch keine unrechte Handlung verſchuldet und ſich dadurch ſtrafwürdig gemacht habe.

Was wir gut nennen ſollen, muß in jedes vernünftigen Menſchen Urtheil ein Gegenſtand des Begehrungsvermögens ſeyn, und das Böſe in den Augen von jedermann ein Gegenſtand des Abſcheues; mithin bedarf es, außer dem Sinne, zu dieſer Beurtheilung noch

Ver=

Vernunft. So iſt es mit der Wahrhaftigkeit im Gegenſatz mit der Lüge, ſo mit der Gerechtigkeit im Gegenſatz der Gewaltthätigkeit ꝛc. bewandt. Wir können aber etwas ein Uebel nennen, welches doch jedermann zugleich für gut, bisweilen mittelbar, bisweilen gar für unmittelbar erklären muß. Der eine chirurgiſche Operation an ſich verrichten läßt, fühlt ſie ohne Zweifel als ein Uebel; aber durch Vernunft erklärt er, und jedermann, ſie für gut. Wenn aber jemand, der friedliebende Leute gerne neckt und beunruhigt, endlich einmal anläuft und mit einer tüchtigen Tracht Schläge abgefertigt wird; ſo iſt dieſes allerdings ein Uebel, aber jedermann giebt dazu ſeinen Beyfall und hält es an ſich für gut, wenn auch nichts weiter daraus entſpränge; ja ſelbſt der, der ſie empfängt, muß in ſeiner Vernunft erkennen, daß ihm Recht geſchehe, weil er die Proportion zwiſchen dem Wohlbefinden und Wohlverhalten, welche die Vernunft ihm unvermeidlich vorhält, hier genau in Ausübung gebracht ſieht.

Es kommt allerdings auf unſer Wohl und Weh in der Beurtheilung unſerer practiſchen Vernunft gar ſehr viel, und, was unſere Natur als ſinnlicher Weſen betrifft, alles auf unſere Glückſeligkeit an, wenn dieſe, wie Vernunft es vorzüglich fodert, nicht nach der vorübergehenden Empfindung, ſondern nach dem Einfluſſe, den dieſe Zufälligkeit auf unſere ganze Exiſtenz und die Zufriedenheit mit derſelben hat, beurtheilt wird;

wird; aber alles überhaupt kommt darauf doch nicht an. Der Menſch iſt ein bedürftiges Weſen, ſo fern er zur Sinnenwelt gehört und ſo fern hat ſeine Vernunft allerdings einen nicht abzulehnenden Auftrag, von Seiten der Sinnlichkeit, ſich um das Intereſſe derſelben zu bekümmern und ſich practiſche Maximen, auch in Abſicht auf die Glückſeligkeit dieſes, und, wo möglich, auch eines zukünftigen Lebens, zu machen. Aber er iſt doch nicht ſo ganz Thier, um gegen alles, was Vernunft für ſich ſelbſt ſagt, gleichgültig zu ſeyn, und dieſe blos zum Werkzeuge der Befriedigung ſeines Bedürfniſſes, als Sinnenweſens, zu gebrauchen. Denn im Werthe über die bloße Thierheit erhebt ihn das gar nicht, daß er Vernunft hat, wenn ſie ihm nur zum Behuf desjenigen dienen ſoll, was bey Thieren der Inſtinct verrichtet; ſie wäre alsdenn nur eine beſondere Manier, deren ſich die Natur bedient hätte, um den Menſchen zu demſelben Zwecke, dazu ſie Thiere beſtimmt hat, auszurüſten, ohne ihn zu einem höheren Zwecke zu beſtimmen. Er bedarf alſo freylich, nach dieſer einmal mit ihm getroffenen Naturanſtalt, Vernunft, um ſein Wohl und Weh jederzeit in Betrachtung zu ziehen, aber er hat ſie überdem noch zu einem höheren Behuf, nemlich auch das, was an ſich gut oder böſe iſt, und worüber reine, ſinnlich gar nicht intereſſirte Vernunft nur allein urtheilen kann, nicht allein mit in Ueberlegung zu nehmen, ſondern dieſe Beurtheilung

von

von jener gänzlich zu unterſcheiden, und ſie zur oberſten Bedingung des letzteren zu machen.

In dieſer Beurtheilung des an ſich Guten und Böſen, zum Unterſchiede von dem, was nur beziehungsweiſe auf Wohl oder Uebel ſo genannt werden kann, kommt es auf folgende Puncte an. Entweder ein Vernunftprincip wird ſchon an ſich als der Beſtimmungsgrund des Willens gedacht, ohne Rückſicht auf mögliche Objecte des Begehrungsvermögens, (alſo blos durch die geſetzliche Form der Maxime,) alsdenn iſt jenes Princip practiſches Geſetz a priori, und reine Vernunft wird für ſich practiſch zu ſeyn angenommen. Das Geſetz beſtimmt alsdenn unmittelbar den Willen, die ihm gemäße Handlung iſt an ſich ſelbſt gut, ein Wille, deſſen Maxime jederzeit dieſem Geſetze gemäß iſt, iſt ſchlechterdings, in aller Abſicht, gut, und die oberſte Bedingung alles Guten: oder es geht ein Beſtimmungsgrund des Begehrungsvermögens vor der Maxime des Willens vorher, der ein Object der Luſt und Unluſt vorausſetzt, mithin etwas, das vergnügt oder ſchmerzt, und die Maxime der Vernunft, jene zu befördern, dieſe zu vermeiden, beſtimmt die Handlungen, wie ſie beziehungsweiſe auf unſere Neigung, mithin nur mittelbar (in Rückſicht auf einen anderweitigen Zweck, als Mittel zu demſelben) gut ſind, und dieſe Maximen können alsdenn niemals Geſetze, dennoch aber vernünftige, practiſche Vorſchriften heißen. Der Zweck

ſelbſt

ſelbſt, das Vergnügen, das wir ſuchen, iſt im letzteren Falle nicht ein Gutes, ſondern ein Wohl, nicht ein Begriff der Vernunft, ſondern ein empiriſcher Begriff von einem Gegenſtande der Empfindung; allein der Gebrauch des Mittels dazu, d. i. die Handlung (weil dazu vernünftige Ueberlegung erfodert wird) heißt dennoch gut, aber nicht ſchlechthin, ſondern nur in Beziehung auf unſere Sinnlichkeit, in Anſehung ihres Gefühls der Luſt und Unluſt; der Wille aber, deſſen Maxime dadurch afficirt wird, iſt nicht ein reiner Wille, der nur auf das geht, wobey reine Vernunft für ſich ſelbſt practiſch ſeyn kann.

Hier iſt nun der Ort, das Paradoxon der Methode in einer Critik der practiſchen Vernunft zu erklären: daß nemlich der Begriff des Guten und Böſen nicht vor dem moraliſchen Geſetze, (dem es dem Anſchein nach ſo gar zum Grunde gelegt werden müßte,) ſondern nur (wie hier auch geſchieht) nach demſelben und durch daſſelbe beſtimmt werden müſſe. Wenn wir nemlich auch nicht wüßten, daß das Princip der Sittlichkeit ein reines a priori den Willen beſtimmendes Geſetz ſey, ſo müßten wir doch, um nicht ganz umſonſt (gratis) Grundſätze anzunehmen, es anfänglich wenigſtens unausgemacht laſſen, ob der Wille blos empiriſche, oder auch reine Beſtimmungsgründe a priori habe; denn es iſt wider alle Grundregeln des philoſophiſchen Verfahrens, das, worüber

worüber man allererſt entſcheiden ſoll, ſchon zum voraus als entſchieden anzunehmen. Geſetzt, wir wollten nun vom Begriffe des Guten anfangen, um davon die Geſetze des Willens abzuleiten, ſo würde dieſer Begriff von einem Gegenſtande (als einem guten) zugleich dieſen, als den einigen Beſtimmungsgrund des Willens, angeben. Weil nun dieſer Begriff kein practiſches Geſetz a priori zu ſeiner Richtſchnur hatte; ſo könnte der Probirſtein des Guten oder Böſen in nichts anders, als in der Uebereinſtimmung des Gegenſtandes mit unſerem Gefühle der Luſt oder Unluſt geſetzt werden, und der Gebrauch der Vernunft könnte nur darin beſtehen, theils dieſe Luſt oder Unluſt im ganzen Zuſammenhange mit allen Empfindungen meines Daſeyns, theils die Mittel, mir den Gegenſtand derſelben zu verſchaffen, zu beſtimmen. Da nun, was dem Gefühle der Luſt gemäß ſey, nur durch Erfahrung ausgemacht werden kann, das practiſche Geſetz aber, der Angabe nach, doch darauf, als Bedingung, gegründet werden ſoll, ſo würde geradezu die Möglichkeit practiſcher Geſetze a priori ausgeſchloſſen; weil man vorher nöthig zu finden meynte, einen Gegenſtand für den Willen auszufinden, davon der Begriff, als eines Guten, den allgemeinen, obzwar empiriſchen Beſtimmungsgrund des Willens ausmachen müſſe. Nun aber war doch vorher nöthig zu unterſuchen, ob es nicht auch einen Beſtimmungsgrund des Willens a priori gebe (welcher niemals

mals irgendwo anders, als an einem reinen practiſchen Geſetze, und zwar ſo fern dieſes die bloße geſetzliche Form, ohne Rückſicht auf einen Gegenſtand, den Maximen vorſchreibt, wäre gefunden worden). Weil man aber ſchon einen Gegenſtand nach Begriffen des Guten und Böſen zum Grunde alles practiſchen Geſetzes legte, jener aber ohne vorhergehendes Geſetz nur nach empiriſchen Begriffen gedacht werden konnte, ſo hatte man ſich die Möglichkeit, ein reines practiſches Geſetz auch nur zu denken, ſchon zum voraus benommen; da man im Gegentheil, wenn man dem letzteren vorher analytiſch nachgeforſcht hätte, gefunden haben würde, daß nicht der Begriff des Guten, als eines Gegenſtandes, das moraliſche Geſetz, ſondern umgekehrt das moraliſche Geſetz allererſt den Begriff des Guten, ſo fern es dieſen Namen ſchlechthin verdient, beſtimme und möglich mache.

Dieſe Anmerkung, welche blos die Methode der oberſten moraliſchen Unterſuchungen betrifft, iſt von Wichtigkeit. Sie erklärt auf einmal den veranlaſſenden Grund aller Verirrungen der Philoſophen in Anſehung des oberſten Princips der Moral. Denn ſie ſuchten einen Gegenſtand des Willens auf, um ihn zur Materie und dem Grunde eines Geſetzes zu machen, (welches alsdenn nicht unmittelbar, ſondern vermittelſt jenes an das Gefühl der Luſt oder Unluſt gebrachten Gegenſtandes, der Beſtimmungsgrund des Willens ſeyn

ſollte,

ſollte, anſtatt daß ſie zuerſt nach einem Geſetze hätten forſchen ſollen, das a priori und unmittelbar den Willen, und dieſem gemäß allererſt den Gegenſtand beſtimmete). Nun mochten ſie dieſen Gegenſtand der Luſt, der den oberſten Begriff des Guten abgeben ſollte, in der Glückſeligkeit, in der Vollkommenheit, im moraliſchen Geſetze, oder im Willen Gottes ſetzen, ſo war ihr Grundſatz allemal Heteronomie, ſie mußten unvermeidlich auf empiriſche Bedingungen zu einem moraliſchen Geſetze ſtoßen; weil ſie ihren Gegenſtand, als unmittelbaren Beſtimmungsgrund des Willens, nur nach ſeinem unmittelbaren Verhalten zum Gefühl, welches allemal empiriſch iſt, gut oder böſe nennen konnten. Nur ein formales Geſetz, d. i. ein ſolches, welches der Vernunft nichts weiter als die Form ihrer allgemeinen Geſetzgebung zur oberſten Bedingung der Maximen vorſchreibt, kann a priori ein Beſtimmungsgrund der practiſchen Vernunft ſeyn. Die Alten verriethen indeſſen dieſen Fehler dadurch unverholen, daß ſie ihre moraliſche Unterſuchung gänzlich auf die Beſtimmung des Begriffs vom höchſten Gut, mithin eines Gegenſtandes ſetzten, welchen ſie nachher zum Beſtimmungsgrunde des Willens im moraliſchen Geſetze zu machen gedachten: ein Object, welches weit hinterher, wenn das moraliſche Geſetz allererſt für ſich bewährt und als unmittelbarer Beſtimmungsgrund des Willens gerechtfertigt iſt, dem nunmehr ſeiner Form nach a priori be-

ſtimmten Willen als Gegenſtand vorgeſtellt werden kann, welches wir in der Dialectik der reinen practiſchen Vernunft uns unterfangen wollen. Die Neueren, bey denen die Frage über das höchſte Gut außer Gebrauch gekommen, zum wenigſten nur Nebenſache geworden zu seyn ſcheint, verſtecken obigen Fehler (wie in vielen andern Fällen) hinter unbeſtimmten Worten, indeſſen, daß man ihn gleichwol aus ihren Syſtemen hervorblicken ſieht, da er alsdenn allenthalben Heteronomie der practiſchen Vernunft verräth, daraus nimmermehr ein a priori allgemein gebietendes moraliſches Geſetz entſpringen kann.

Da nun die Begriffe des Guten und Böſen, als Folgen der Willensbeſtimmung a priori, auch ein reines practiſches Princip, mithin eine Cauſalität der reinen Vernunft vorausſetzen: ſo beziehen ſie ſich, urſprünglich, nicht (etwa als Beſtimmungen der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen gegebener Anſchauungen in einem Bewußtſeyn) auf Objecte, wie die reinen Verſtandesbegriffe, oder Categorien der theoretiſchgebrauchten Vernunft, ſie ſetzen dieſe vielmehr als gegeben voraus: ſondern ſie ſind insgeſamt modi einer einzigen Categorie, nemlich der der Cauſalität, ſo fern der Beſtimmungsgrund derſelben in der Vernunftvorſtellung eines Geſetzes derſelben beſteht, welches, als Geſetz der Freyheit, die Vernunft ſich ſelbſt giebt und dadurch ſich a priori als practiſch beweiſet. Da indeſ-

ſen

ſen die Handlungen, einerſeits zwar unter einem Geſetze, das kein Naturgeſetz, ſondern ein Geſetz der Freyheit iſt, folglich zu dem Verhalten intelligibeler Weſen, andererſeits aber doch auch, als Begebenheiten in der Sinnenwelt, zu den Erſcheinungen gehören, ſo werden die Beſtimmungen einer practiſchen Vernunft nur in Beziehung auf die letztere, folglich zwar den Categorien des Verſtandes gemäß, aber nicht in der Abſicht eines theoretiſchen Gebrauchs deſſelben, um das Mannigfaltige der (ſinnlichen) Anſchauung unter ein Bewußtſeyn a priori zu bringen, ſondern nur um das Mannigfaltige der Begehrungen, der Einheit des Bewußtſeyns einer im moraliſchen Geſetze gebietenden practiſchen Vernunft, oder eines reinen Willens a priori zu unterwerfen, Statt haben können.

Dieſe Categorien der Freyheit, denn ſo wollen wir ſie, ſtatt jener theoretiſchen Begriffe, als Categorien der Natur benennen, haben einen augenſcheinlichen Vorzug vor den letzteren, daß, da dieſe nur Gedankenformen ſind, welche nur unbeſtimmt Objecte überhaupt für jede uns mögliche Anſchauung durch allgemeine Begriffe bezeichnen, dieſe hingegen, da ſie auf die Beſtimmung einer freyen Willkühr gehen, (der zwar keine Anſchauung, völlig correſpondirend, gegeben werden kann, die aber, welches bey keinen Begriffen des theoretiſchen Gebrauchs unſeres Erkenntnißvermögens ſtattfindet, ein reines practiſches Geſetz a priori zum Grunde

liegen hat,) als practiſche Elementarbegriffe ſtatt der Form der Anſchauung (Raum und Zeit), die nicht in der Vernunft ſelbſt liegt, ſondern anderwerts, nemlich von der Sinnlichkeit, hergenommen werden muß, die **Form eines reinen Willens** in ihr, mithin dem Denkungsvermögen ſelbſt, als gegeben zum Grunde liegen haben; dadurch es denn geſchieht, daß, da es in allen Vorſchriften der reinen practiſchen Vernunft nur um die Willensbeſtimmung, nicht um die Naturbedingungen (des practiſchen Vermögens) der **Ausführung ſeiner Abſicht** zu thun iſt, die practiſchen Begriffe a priori in Beziehung auf das oberſte Princip der Freyheit ſogleich Erkenntniſſe werden und nicht auf Anſchauungen warten dürfen, um Bedeutung zu bekommen, und zwar aus dieſem merkwürdigen Grunde, weil ſie die Wirklichkeit deſſen, worauf ſie ſich beziehen, (die Willensgeſinnung) ſelbſt hervorbringen, welches gar nicht die Sache theoretiſcher Begriffe iſt. Nur muß man wohl bemerken, daß dieſe Categorien nur die practiſche Vernunft überhaupt angehen, und ſo in ihrer Ordnung, von den moraliſch noch unbeſtimmten, und ſinnlich-bedingten, zu denen, die, ſinnlich-unbedingt, blos durchs moraliſche Geſetz beſtimmt ſind, fortgehen.

Tafel
der Categorien der Freyheit
in Anſehung der Begriffe
des Guten und Böſen.

1.
Der Quantität
Subjectiv, nach Maximen (Willensmeynungen des Individuum).
Objectiv, nach Principien (Vorſchriften).
A priori objective ſowol als ſubjective Principien der Freyheit (Geſetze).

2.
Der Qualität
practiſche Regeln des Begehens (praeceptiuae)
practiſche Regeln des Unterlaſſens (prohibitiuae)
practiſche Regeln der Ausnahmen (exceptiuae)

3.
Der Relation
Auf die Perſönlichkeit
Auf den Zuſtand der Perſon
Wechſelſeitig einer Perſon auf den Zuſtand der anderen.

4.
Modalität
Das Erlaubte und Unerlaubte
Die Pflicht und das Pflichtwidrige
Vollkommene und unvollkommene Pflicht.

Man wird hier bald gewahr, daß, in dieſer Tafel, die Freyheit, als eine Art von Cauſalität, die aber empiriſchen Beſtimmungsgründen nicht unterworfen iſt, in Anſehung der durch ſie möglichen Handlungen, als Erſcheinungen in der Sinnenwelt, betrachtet werde, folglich ſich auf die Categorien ihrer Naturmöglichkeit beziehe, indeſſen daß doch jede Categorie ſo allgemein genommen wird, daß der Beſtimmungsgrund jener Cauſalität auch außer der Sinnenwelt in der Freyheit als Eigenſchaft eines intelligibelen Weſens angenommen werden kann, bis die Categorien der Modalität den Uebergang von practiſchen Principien überhaupt zu denen der Sittlichkeit, aber nur problematiſch, einleiten, welche nachher durchs moraliſche Geſetz allererſt dogmatiſch dargeſtellt werden können.

Ich füge hier nichts weiter zur Erläuterung gegenwärtiger Tafel bey, weil ſie für ſich verſtändlich genug iſt. Dergleichen nach Principien abgefaßte Eintheilung iſt aller Wiſſenſchaft, ihrer Gründlichkeit ſowol als Verſtändlichkeit halber, ſehr zuträglich. So weiß man, z. B., aus obiger Tafel und der erſten Nummer derſelben ſogleich, wovon man in practiſchen Erwägungen anfangen müſſe; von den Maximen, die jeder auf ſeine Neigung gründet, den Vorſchriften, die für eine Gattung vernünftiger Weſen, ſo fern ſie in gewiſſen Neigungen übereinkommen, gelten, und endlich dem Geſetze, welches für alle, unangeſehen, ihrer Neigun-

gungen, gilt, u. ſ. w. Auf dieſe Weiſe überſieht man den ganzen Plan, von dem, was man zu leiſten hat, ſo gar jede Frage der practiſchen Philoſophie, die zu beantworten, und zugleich die Ordnung, die zu befolgen iſt.

Von der Typik der reinen practiſchen Urtheilskraft.

Die Begriffe des Guten und Böſen beſtimmen dem Willen zuerſt ein Object. Sie ſtehen ſelbſt aber unter einer practiſchen Regel der Vernunft, welche, wenn ſie reine Vernunft iſt, den Willen a priori in Anſehung ſeines Gegenſtandes beſtimmt. Ob nun eine uns in der Sinnlichkeit mögliche Handlung der Fall ſey, der unter der Regel ſtehe, oder nicht, dazu gehört practiſche Urtheilskraft, wodurch dasjenige, was in der Regel allgemein (in abſtracto) geſagt wurde, auf eine Handlung in concreto angewandt wird. Weil aber eine practiſche Regel der reinen Vernunft erſtlich, als practiſch, die Exiſtenz eines Objects betrifft, und zweytens, als practiſche Regel der reinen Vernunft, Nothwendigkeit in Anſehung des Daſeyns der Handlung bey ſich führt, mithin practiſches Geſetz iſt, und zwar nicht Naturgeſetz, durch empiriſche Beſtimmungsgründe, ſondern ein Geſetz der Freyheit, nach welchem der Wille, unabhängig von allem Empiriſchen, (blos durch die Vorſtellung eines Geſetzes überhaupt und deſſen

Form) beſtimmbar ſeyn ſoll, alle vorkommende Fälle zu möglichen Handlungen aber nur empiriſch, d. i. zur Erfahrung und Natur gehörig ſeyn können: ſo ſcheint es widerſinniſch, in der Sinnenwelt einen Fall antreffen zu wollen, der, da er immer ſo fern nur unter dem Naturgeſetze ſteht, doch die Anwendung eines Geſetzes der Freyheit auf ſich verſtatte, und auf welchen die überſinnliche Idee des Sittlichguten, das darin in concreto dargeſtellt werden ſoll, angewandt werden könne. Alſo iſt die **Urtheilskraft** der reinen practiſchen Vernunft eben denſelben Schwierigkeiten unterworfen, als die der reinen theoretiſchen, welche letztere gleichwol, aus denſelben zu kommen, ein Mittel zur Hand hatte; nemlich, da es in Anſehung des theoretiſchen Gebrauchs auf Anſchauungen ankam, darauf reine Verſtandesbegriffe angewandt werden könnten, dergleichen Anſchauungen (obzwar nur von Gegenſtänden der Sinne) doch a priori, mithin, was die Verknüpfung des Mannigfaltigen in denſelben betrifft, den reinen Verſtandesbegriffen a priori gemäß (als Schemate) gegeben werden können. Hingegen iſt das ſittlich-Gute etwas dem Objecte nach Ueberſinnliches, für das alſo in keiner ſinnlichen Anſchauung etwas Correſpondirendes gefunden werden kann, und die Urtheilskraft unter Geſetzen der reinen practiſchen Vernunft ſcheint daher beſonderen Schwierigkeiten unterworfen zu ſeyn, die darauf beruhen, daß ein Geſetz der Freyheit auf Handlungen,

als Begebenheiten, die in der Sinnenwelt geſchehen, und alſo ſo fern zur Natur gehören, angewandt werden ſoll.

Allein hier eröffnet ſich doch wieder eine günſtige Ausſicht für die reine practiſche Urtheilskraft. Es iſt bey der Subſumtion einer mir in der Sinnenwelt möglichen Handlung unter einem reinen practiſchen Geſetze nicht um die Möglichkeit der Handlung, als einer Begebenheit in der Sinnenwelt, zu thun; denn die gehört für die Beurtheilung des theoretiſchen Gebrauchs der Vernunft, nach dem Geſetze der Cauſalität, eines reinen Verſtandesbegriffs, für den ſie ein Schema in der ſinnlichen Anſchauung hat. Die phyſiſche Cauſalität, oder die Bedingung, unter der ſie ſtattfindet, gehört unter die Naturbegriffe, deren Schema transſcendentale Einbildungskraft entwirft. Hier aber iſt es nicht um das Schema eines Falles nach Geſetzen, ſondern um das Schema (wenn dieſes Wort hier ſchicklich iſt) eines Geſetzes ſelbſt zu thun, weil die Willensbeſtimmung (nicht der Handlung in Beziehung auf ihren Erfolg) durchs Geſetz allein, ohne einen anderen Beſtimmungsgrund, den Begriff der Cauſalität an ganz andere Bedingungen bindet, als diejenige ſind, welche die Naturverknüpfung ausmachen.

Dem Naturgeſetze, als Geſetze, welchem die Gegenſtände ſinnlicher Anſchauung, als ſolche, unter-

worfen ſind, muß ein Schema, d. i. ein allgemeines Verfahren der Einbildungskraft, (den reinen Verſtandesbegriff, den das Geſetz beſtimmt, den Sinnen a priori darzuſtellen,) correſpondiren. Aber dem Geſetze der Freyheit, (als einer gar nicht ſinnlich bedingten Cauſalität,) mithin auch dem Begriffe des unbedingt-Guten, kann keine Anſchauung, mithin kein Schema zum Behuf ſeiner Anwendung in concreto untergelegt werden. Folglich hat das Sittengeſetz kein anderes, die Anwendung deſſelben auf Gegenſtände der Natur vermittelndes Erkenntnißvermögen, als den Verſtand (nicht die Einbildungskraft), welcher einer Idee der Vernunft nicht ein Schema der Sinnlichkeit, ſondern ein Geſetz, aber doch ein ſolches, das an Gegenſtänden der Sinne in concreto dargeſtellt werden kann, mithin ein Naturgeſetz, aber nur ſeiner Form nach, als Geſetz zum Behuf der Urtheilskraft unterlegen kann, und dieſes können wir daher den Typus des Sittengeſetzes nennen.

Die Regel der Urtheilskraft unter Geſetzen der reinen practiſchen Vernunft iſt dieſe: Frage dich ſelbſt, ob die Handlung, die du vorhaſt, wenn ſie nach einem Geſetze der Natur, von der du ſelbſt ein Theil wäreſt, geſchehen ſollte, ſie du wol, als durch deinen Willen möglich, anſehen könnteſt. Nach dieſer Regel beurtheilt in der That jedermann Handlungen, ob ſie ſittlich-gut oder böſe ſind. So ſagt man: Wie, wenn ein jeder,

wo er ſeinen Vortheil zu ſchaffen glaubt, ſich erlaubte, zu betrügen, oder befugt hielte, ſich das Leben abzukürzen, ſo bald ihn ein völliger Ueberdruß deſſelben befällt, oder anderer Noth mit völliger Gleichgültigkeit anſähe, und du gehörteſt mit zu einer ſolchen Ordnung der Dinge, würdeſt du darin wol mit Einſtimmung deines Willens ſeyn? Nun weiß ein jeder wol: daß, wenn er ſich in Geheim Betrug erlaubt, darum eben nicht jedermann es auch thue, oder wenn er unbemerkt lieblos iſt, nicht ſofort jedermann auch gegen ihn es ſeyn würde; daher iſt dieſe Vergleichung der Maxime ſeiner Handlungen mit einem allgemeinen Naturgeſetze auch nicht der Beſtimmungsgrund ſeines Willens. Aber das letztere iſt doch ein Typus der Beurtheilung der erſteren nach ſittlichen Principien. Wenn die Maxime der Handlung nicht ſo beſchaffen iſt, daß ſie an der Form eines Naturgeſetzes überhaupt die Probe hält, ſo iſt ſie ſittlich-unmöglich. So urtheilt ſelbſt der gemeinſte Verſtand; denn das Naturgeſetz liegt allen ſeinen gewöhnlichſten, ſelbſt den Erfahrungsurtheilen immer zum Grunde. Er hat es alſo jederzeit bey der Hand, nur daß er in Fällen, wo die Cauſalität aus Freyheit beurtheilt werden ſoll, jenes Naturgeſetz blos zum Typus eines Geſetzes der Freyheit macht, weil er, ohne etwas, was er zum Beyſpiele im Erfahrungsfalle machen könnte, bey Hand zu haben, dem Geſetze einer reinen practiſchen Vernunft nicht den Gebrauch in der Anwendung verſchaffen könnte.

Es

Es iſt alſo auch erlaubt, die Natur der Sinnenwelt als Typus einer intelligibelen Natur zu brauchen, ſo lange ich nur nicht die Anſchauungen, und was davon abhängig iſt, auf dieſe übertrage, ſondern blos die Form der Geſetzmäßigkeit überhaupt (deren Begriff auch im reinſten Vernunftgebrauche ſtattfindet, aber in keiner anderen Abſicht, als blos zum reinen practiſchen Gebrauche der Vernunft, a priori beſtimmt erkannt werden kann,) darauf beziehe. Denn Geſetze, als ſolche, ſind ſo fern einerley, ſie mögen ihre Beſtimmungsgründe hernehmen, woher ſie wollen.

Uebrigens, da von allem Intelligibelen ſchlechterdings nichts als (vermittelſt des moraliſchen Geſetzes) die Freyheit, und auch dieſe nur ſo fern ſie eine von jenem unzertrennliche Vorausſetzung iſt, und ferner alle intelligibele Gegenſtände, auf welche uns die Vernunft nach Anleitung jenes Geſetzes, etwa noch führen möchte, wiederum für uns keine Realität weiter haben, als zum Behuf deſſelben Geſetzes und des Gebrauches der reinen practiſchen Vernunft, dieſe aber zum Typus der Urtheilskraft die Natur (der reinen Verſtandesform derſelben nach) zu gebrauchen berechtigt und auch benöthigt iſt: ſo dient die gegenwärtige Anmerkung dazu, um zu verhüten, daß, was blos zur Typik der Begriffe gehört, nicht zu den Begriffen ſelbſt gezählt werde. Dieſe alſo, als Typik der Urtheilskraft, bewahrt für dem Empiriſm der practiſchen Vernunft, der die

pra-

practiſchen Begriffe, des Guten und Böſen, blos in Erfahrungsfolgen (der ſogenannten Glückſeligkeit) ſetzt, obzwar dieſe und die unendlichen nützlichen Folgen eines durch Selbliebe beſtimmten Willens, wenn dieſer ſich ſelbſt zugleich zum allgemeinen Naturgeſetze machte, allerdings zum ganz angemeſſenen Typus für das Sittlichgute dienen kann, aber mit dieſem doch nicht einerley iſt. Eben dieſelbe Typik bewahrt auch vor dem Myſticism der practiſchen Vernunft, welche das, was nur zum Symbol dienete, zum Schema macht, d. i. wirkliche, und doch nicht ſinnliche, Anſchauungen (eines unſichtbaren Reichs Gottes) der Anwendung der moraliſchen Begriffe unterlegt und ins Ueberſchwengliche hinausſchweift. Dem Gebrauche der moraliſchen Begriffe iſt blos der Rationalism der Urtheilskraft angemeſſen, der von der ſinnlichen Natur nichts weiter nimmt, als was auch reine Vernunft für ſich denken kann, d. i. die Geſetzmäßigkeit, und in die überſinnliche nichts hineinträgt, als was umgekehrt ſich durch Handlungen in der Sinnenwelt nach der formalen Regel eines Naturgeſetzes überhaupt wirklich darſtellen läßt. Indeſſen iſt die Verwahrung vor dem Empirism der practiſchen Vernunft viel wichtiger und anrathungswürdiger, womit der Myſticism ſich doch noch mit der Reinigkeit und Erhabenheit des moraliſchen Geſetzes zuſammen verträgt und außerdem es nicht eben natürlich und der gemeinen Denkungsart angemeſſen iſt, ſeine Einbil-

dungs-

dungskraft bis zu überſinnlichen Anſchauungen anzuſpannen, mithin auf dieſer Seite die Gefahr nicht ſo allgemein iſt; da hingegen der Empirism die Sittlichkeit in Geſinnungen (worin doch, und nicht blos in Handlungen, der hohe Werth beſteht, den ſich die Menſchheit durch ſie verſchaffen kann und ſoll,) mit der Wurzel ausrottet, und ihr ganz etwas anderes, nemlich ein empiriſches Intereſſe, womit die Neigungen überhaupt unter ſich Verkehr treiben, ſtatt der Pflicht unterſchiebt, überdem auch, eben darum, mit allen Neigungen, die, (ſie mögen einen Zuſchnitt bekommen, welchen ſie wollen,) wenn ſie zur Würde eines oberſten practiſchen Princips erhoben werden, die Menſchheit degradiren, und da ſie gleichwol der Sinnesart aller ſo günſtig ſind, aus der Urſache weit gefährlicher iſt, als alle Schwärmerey, die niemals einen daurenden Zuſtand vieler Menſchen ausmachen kann.

Drittes Hauptſtück.

Von den Triebfedern der reinen practiſchen Vernunft.

Das Weſentliche alles ſittlichen Werths der Handlungen kommt darauf an, daß das moraliſche Geſetz unmittelbar den Willen beſtimme. Geſchieht die Willensbeſtimmung zwar gemäß dem moraliſchen Geſetze, aber nur vermittelſt eines Gefühls, welcher

Art

Art es auch ſey, das vorausgeſetzt werden muß, damit jenes ein hinreichender Beſtimmungsgrund des Willens werde, mithin nicht um des Geſetzes willen; ſo wird die Handlung zwar Legalität, aber nicht Moralität enthalten. Wenn nun unter Triebfeder (elater animi) der ſubjective Beſtimmungsgrund des Willens eines Weſens verſtanden wird, deſſen Vernunft nicht, ſchon vermöge ſeiner Natur, dem objectiven Geſetze nothwendig gemäß iſt, ſo wird erſtlich daraus folgen: daß man dem göttlichen Willen gar keine Triebfedern beylegen könne, die Triebfeder des menſchlichen Willens aber (und des von jedem erſchaffenen vernünftigen Weſen) niemals etwas anderes, als das moraliſche Geſetz ſeyn könne, mithin der objective Beſtimmungsgrund jederzeit und ganz allein zugleich der ſubjectiv-hinreichende Beſtimmungsgrund der Handlung ſeyn müſſe, wenn dieſe nicht blos den Buchſtaben des Geſetzes, ohne den Geiſt *) deſſelben zu enthalten, erfüllen ſoll.

Da man alſo zum Behuf des moraliſchen Geſetzes, und um ihm Einfluß auf den Willen zu verſchaffen, keine anderweitige Triebfeder, dabey die des moraliſchen Geſetzes entbehrt werden könnte, ſuchen muß, weil das al-

*) Man kann von jeder geſetzmäßigen Handlung, die noch nicht um des Geſetzes willen geſchehen iſt, ſagen: ſie ſey blos dem Buchſtaben, aber nicht dem Geiſte (der Geſinnung) nach moraliſch gut.

alles lauter Gleißnerey, ohne Beſtand, bewirken würde, und ſo gar es bedenklich iſt, auch nur neben dem moraliſchen Geſetze noch einige andere Triebfedern (als, die des Vortheils,) mitwirken zu laſſen; ſo bleibt nichts übrig, als blos ſorgfältig zu beſtimmen, auf welche Art das moraliſche Geſetz Triebfeder werde, und was, indem ſie es iſt, mit dem menſchlichen Begehrungsvermögen, als Wirkung jenes Beſtimmungsgrundes, auf daſſelbe vorgehe. Denn wie ein Geſetz für ſich und unmittelbar Beſtimmungsgrund des Willens ſeyn könne, (welches doch das Weſentliche aller Moralität iſt,) das iſt ein für die menſchliche Vernunft unauflösliches Problem und mit dem einerley: wie ein freyer Wille möglich ſey. Alſo werden wir nicht den Grund, woher das moraliſche Geſetz in ſich eine Triebfeder abgebe, ſondern was, ſo fern es eine ſolche iſt, ſie im Gemüthe wirkt, (beſſer zu ſagen, wirken muß,) a priori anzuzeigen haben.

Das Weſentliche aller Beſtimmung des Willens durchs ſittliche Geſetz iſt: daß er als freyer Wille, mithin nicht blos ohne Mitwirkung ſinnlicher Antriebe, ſondern ſelbſt mit Abweiſung aller derſelben, und mit Abbruch aller Neigungen, ſo fern ſie jenem Geſetze zuwider ſeyn könnten, blos durchs Geſetz beſtimmt werde. So weit iſt alſo die Wirkung des moraliſchen Geſetzes als Triebfeder nur negativ, und als ſolche kann dieſe Triebfeder a priori erkannt werden. Denn alle Neigung

gung und jeder ſinnliche Antrieb iſt auf Gefühl gegründet, und die negative Wirkung aufs Gefühl (durch den Abbruch, der den Neigungen geſchieht) iſt ſelbſt Gefühl. Folglich können wir a priori einſehen, daß das moraliſche Geſetz als Beſtimmungsgrund des Willens dadurch, daß es allen unſeren Neigungen Eintrag thut, ein Gefühl bewirken müſſe, welches Schmerz genannt werden kann, und hier haben wir nun den erſten, vielleicht auch einzigen Fall, da wir aus Begriffen a priori das Verhältniß eines Erkenntniſſes (hier iſt es einer reinen practiſchen Vernunft) zum Gefühl der Luſt oder Unluſt beſtimmen konnten. Alle Neigungen zuſammen, (die auch wol in ein erträgliches Syſtem gebracht werden können, und deren Befriedigung alsdenn eigene Glückſeligkeit heißt) machen die Selbſtſucht (ſolipſiſmus) aus. Dieſe iſt entweder die der Selbſtliebe, eines über alles gehenden Wohlwollens gegen ſich ſelbſt (Philavtia), oder die des Wohlgefallens an ſich ſelbſt (Arrogantia). Jene heißt beſonders Eigenliebe, dieſe Eigendünkel. Die reine practiſche Vernunft thut der Eigenliebe blos Abbruch, indem ſie ſolche als natürlich, und noch vor dem moraliſchen Geſetze, in uns rege, nur auf die Bedingung der Einſtimmung mit dieſem Geſetze einſchränkt; da ſie alsdenn vernünftige Selbſtliebe genannt wird. Aber den Eigendünkel ſchlägt ſie gar nieder, indem alle Anſprüche der Selbſtſchätzung, die vor der Uebereinſtimmung mit dem ſittlichen Geſetze vor-

hergehen, nichtig und ohne alle Befugniß ſind, indem eben die Gewißheit einer Geſinnung, die mit dieſem Geſetze übereinſtimmt, die erſte Bedingung alles Werths der Perſon iſt (wie wir bald deutlicher machen werden) und alle Anmaaßung vor derſelben falſch und geſetzwidrig iſt. Nun gehört der Hang zur Selbſtſchätzung mit zu den Neigungen, denen das moraliſche Geſetz Abbruch thut, ſo fern jene blos auf der Sittlichkeit beruht. Alſo ſchlägt das moraliſche Geſetz den Eigendünkel nieder. Da dieſes Geſetz aber doch etwas an ſich Poſitives iſt, nemlich die Form einer intellectuellen Cauſalität, d. i. der Freyheit, ſo iſt es, indem es im Gegenſatze mit dem ſubjectiven Widerſpiele, nemlich den Neigungen in uns, den Eigendünkel ſchwächt, zugleich ein Gegenſtand der Achtung, und indem es ihn ſogar niederſchlägt, d. i. demüthigt, ein Gegenſtand der größten Achtung, mithin auch der Grund eines poſitiven Gefühls des nicht empiriſchen Urſprungs iſt, und a priori erkannt wird. Alſo iſt Achtung fürs moraliſche Geſetz ein Gefühl, welches durch einen intellectuellen Grund gewirkt wird, und dieſes Gefühl iſt das einzige, welches wir völlig a priori erkennen, und deſſen Nothwendigkeit wir einſehen können.

Wir haben im vorigen Hauptſtücke geſehen: daß alles, was ſich als Object des Willens vor dem moraliſchen Geſetze darbietet, von den Beſtimmungsgründen des Willens, unter dem Namen des unbedingt-Guten, durch

durch dieſes Geſetz ſelbſt, als die oberſte Bedingung der practiſchen Vernunft, ausgeſchloſſen werde, und daß die bloße practiſche Form, die in der Tauglichkeit der Maximen zur allgemeinen Geſetzgebung beſteht, zuerſt das, was an ſich und ſchlechterdings = gut iſt, beſtimme, und die Maxime eines reinen Willens gründe, der allein in aller Abſicht gut iſt. Nun finden wir aber unſere Natur, als ſinnlicher Weſen ſo beſchaffen, daß die Materie des Begehrungsvermögens (Gegenſtände der Neigung, es ſey der Hoffnung, oder Furcht) ſich zuerſt aufdringt, und unſer pathologiſch beſtimmbares Selbſt, ob es gleich durch ſeine Maximen zur allgemeinen Geſetzgebung ganz untauglich iſt, dennoch gleich, als ob es unſer ganzes Selbſt ausmachte, ſeine Anſprüche vorher und als die erſten und urſprünglichen geltend zu machen beſtrebt ſey. Man kann dieſen Hang, ſich ſelbſt nach den ſubjectiven Beſtimmungsgründen ſeiner Willkühr zum objectiven Beſtimmungsgrunde des Willens überhaupt zu machen, die Selbſtliebe nennen, welche, wenn ſie ſich geſetzgebend und zum unbedingten practiſchen Princip macht, Eigendünkel heißen kann. Nun ſchließt das moraliſche Geſetz, welches allein wahrhaftig (nemlich in aller Abſicht) objectiv iſt, den Einfluß der Selbſtliebe auf das oberſte practiſche Princip gänzlich aus, und thut dem Eigendünkel, den die ſubjectiven Bedingungen des erſteren als Geſetze vorſchreibt, unendlichen Abbruch. Was nun unſerem Eigendünkel in un-

ſerem eigenen Urtheil Abbruch thut, das demüthigt. Alſo demüthigt das moraliſche Geſetz unvermeidlich jeden Menſchen, indem dieſer mit demſelben den ſinnlichen Hang ſeiner Natur vergleicht. Dasjenige, deſſen Vorſtellung, als Beſtimmungsgrund unſeres Willens, uns in unſerem Selbſtbewußtſeyn demüthigt, erweckt, ſo fern als es poſitiv und Beſtimmungsgrund iſt, für ſich Achtung. Alſo iſt das moraliſche Geſetz auch ſubjectiv ein Grund der Achtung. Da nun alles, was in der Selbſtliebe angetroffen wird, zur Neigung gehört, alle Neigung aber auf Gefühlen beruht, mithin was allen Neigungen insgeſammt in der Selbſtliebe Abbruch thut, eben dadurch nothwendig auf das Gefühl Einfluß hat, ſo begreifen wir, wie es möglich iſt, a priori einzuſehen, daß das moraliſche Geſetz, indem es die Neigungen und den Hang, ſie zur oberſten practiſchen Bedingung zu machen, d. i. die Selbſtliebe, von allem Beytritte zur oberſten Geſetzgebung ausſchließt, eine Würkung aufs Gefühl ausüben könne, welche einerſeits blos negativ iſt, andererſeits und zwar in Anſehung des einſchränkenden Grundes der reinen practiſchen Vernunft poſitiv iſt, und wozu gar keine beſondere Art von Gefühle, unter dem Namen eines practiſchen, oder moraliſchen, als vor dem moraliſchen Geſetze vorhergehend und ihm zum Grunde liegend, angenommen werden darf.

Die

Die negative Wirkung auf Gefühl (der Unannehmlichkeit) iſt, ſo wie aller Einfluß auf daſſelbe, und wie jedes Gefühl überhaupt, pathologiſch. Als Wirkung aber vom Bewußtſeyn des moraliſchen Geſetzes, folglich in Beziehung auf eine intelligibele Urſache, nemlich das Subject der reinen practiſchen Vernunft, als oberſten Geſetzgeberin, heißt dieſes Gefühl eines vernünftigen von Neigungen afficirten Subjects, zwar Demüthigung (intellectuelle Verachtung), aber in Beziehung auf den poſitiven Grund derſelben das Geſetz zugleich Achtung für daſſelbe, für welches Geſetz gar kein Gefühl ſtattfindet, ſondern im Urtheile der Vernunft, indem es den Widerſtand aus dem Wege ſchafft, die Wegräumung eines Hinderniſſes einer poſitiven Beförderung der Cauſalität gleichgeſchätzt wird. Darum kann dieſes Gefühl nun auch ein Gefühl der Achtung fürs moraliſche Geſetz, aus beiden Gründen zuſammen aber ein moraliſches Gefühl genannt werden.

Das moraliſche Geſetz alſo, ſo wie es formaler Beſtimmungsgrund der Handlung iſt, durch practiſche reine Vernunft, ſo wie es zwar auch materialer, aber nur objectiver Beſtimmungsgrund der Gegenſtände der Handlung unter dem Namen des Guten und Böſen, iſt, ſo iſt es auch ſubjectiver Beſtimmungsgrund, d. i. Triebfeder, zu dieſer Handlung, indem es auf die Sittlichkeit des Subjects Einfluß hat, und ein Gefühl bewirkt, welches dem Einfluſſe des Geſetzes auf den Willen beför-

derlich iſt. Hier geht kein Gefühl im Subject vorher, das auf Moralität geſtimmt wäre. Denn das iſt unmöglich, weil alles Gefühl ſinnlich iſt; die Triebfeder der ſittlichen Geſinnung aber muß von aller ſinnlichen Bedingung frey ſeyn. Vielmehr iſt das ſinnliche Gefühl, was allen unſeren Neigungen zum Grunde liegt, zwar die Bedingung derjenigen Empfindung, die wir Achtung nennen, aber die Urſache der Beſtimmung derſelben liegt in der reinen practiſchen Vernunft, und dieſe Empfindung kann daher, ihres Urſprunges wegen, nicht pathologiſch, ſondern muß practiſch-gewirkt heißen; indem dadurch, daß die Vorſtellung des moraliſchen Geſetzes der Selbſtliebe den Einfluß, und dem Eigendünkel den Wahn benimmt, das Hinderniß der reinen practiſchen Vernunft vermindert, und die Vorſtellung des Vorzuges ihres objectiven Geſetzes vor den Antrieben der Sinnlichkeit, mithin das Gewicht des erſteren relativ (in Anſehung eines durch die letztere afficirten Willens) durch die Wegſchaffung des Gegengewichts, im Urtheile der Vernunft hervorgebracht wird. Und ſo iſt die Achtung fürs Geſetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, ſondern ſie iſt die Sittlichkeit ſelbſt, ſubjectiv als Triebfeder betrachtet, indem die reine practiſche Vernunft dadurch, daß ſie der Selbſtliebe, im Gegenſatze mit ihr, alle Anſprüche abſchlägt, dem Geſetze, das jetzt allein Einfluß hat, Anſehen verſchafft. Hiebey iſt nun zu bemerken: daß, ſo wie die Achtung eine Wir-

kung

kung aufs Gefühl, mithin auf die Sinnlichkeit eines vernünftigen Weſens iſt, es dieſe Sinnlichkeit, mithin auch die Endlichkeit ſolcher Weſen, denen das moraliſche Geſetz Achtung auferlegt, vorausſetze, und daß einem höchſten, oder auch einem von aller Sinnlichkeit freyen Weſen, welchem dieſe alſo auch kein Hinderniß der practiſchen Vernunft ſeyn kann, Achtung fürs Geſetz nicht beygelegt werden könne.

Dieſes Gefühl (unter dem Namen des moraliſchen) iſt alſo lediglich durch Vernunft bewirkt. Es dient nicht zur Beurtheilung der Handlungen, oder wol gar zur Gründung des objectiven Sittengeſetzes ſelbſt, ſondern blos zur Triebfeder, um dieſes in ſich zur Maxime zu machen. Mit welchem Namen aber könnte man dieſes ſonderbare Gefühl, welches mit keinem pathologiſchen in Vergleichung gezogen werden kann, ſchicklicher belegen? Es iſt ſo eigenthümlicher Art, daß es lediglich der Vernunft, und zwar der practiſchen reinen Vernunft, zu Gebote zu ſtehen ſcheint.

Achtung geht jederzeit nur auf Perſonen, niemals auf Sachen. Die letztere können Neigung, und wenn es Thiere ſind (z. B. Pferde, Hunde ꝛc.), ſo gar Liebe, oder auch Furcht, wie das Meer, ein Vulcan, ein Raubthier, niemals aber Achtung in uns erwecken. Etwas, was dieſem Gefühl ſchon näher tritt, iſt Bewunderung, und dieſe, als Affect, das Erſtaunen,

 kann

kann auch auf Sachen gehen, z. B. himmelhohe Berge, die Größe, Menge und Weite der Weltkörper, die Stärke und Geſchwindigkeit mancher Thiere, u. ſ. w. Aber alles dieſes iſt nicht Achtung. Ein Menſch kann mir auch ein Gegenſtand der Liebe, der Furcht, oder der Bewunderung, ſo gar bis zum Erſtaunen und doch darum kein Gegenſtand der Achtung ſeyn. Seine ſcherzhafte Laune, ſein Muth und Stärke, ſeine Macht, durch ſeinen Rang, den er unter andern hat, können mir dergleichen Empfindungen einflößen, es fehlt aber immer noch an innerer Achtung gegen ihn. Fontenelle ſagt: vor einem Vornehmen bücke ich mich, aber mein Geiſt bückt ſich nicht. Ich kann hinzuſetzen: vor einem niedrigen, bürgerlich-gemeinen Mann, an dem ich eine Rechtſchaffenheit des Characters in einem gewiſſen Maaße, als ich mir von mir ſelbſt nicht bewußt bin, wahrnehme, bückt ſich mein Geiſt, ich mag wollen oder nicht, und den Kopf noch ſo hoch tragen, um ihn meinen Vorrang nicht überſehen zu laſſen. Warum das? Sein Beyſpiel hält mir ein Geſetz vor, das meinen Eigendünkel niederſchlägt, wenn ich es mit meinem Verhalten vergleiche, und deſſen Befolgung, mithin die Thunlichkeit deſſelben, ich durch die That bewieſen vor mir ſehe. Nun mag ich mir ſogar eines gleichen Grades der Rechtſchaffenheit bewußt ſeyn, und die Achtung bleibt doch. Denn, da beym Menſchen immer alles Gute mangelhaft iſt, ſo

ſchlägt

ſchlägt das Geſetz, durch ein Beyſpiel anſchaulich gemacht, doch immer meinen Stolz nieder, wozu der Mann, den ich vor mir ſehe, deſſen Unlauterkeit, die ihm immer noch anhängen mag, mir nicht ſo, wie mir die meinige, bekannt iſt, der mir alſo in reinerem Lichte erſcheint, einen Maaßſtab abgiebt. Achtung iſt ein Tribut, den wir dem Verdienſte nicht verweigern können, wir mögen wollen oder nicht; wir mögen allenfalls äußerlich damit zurückhalten, ſo können wir doch nicht verhüten, ſie innerlich zu empfinden.

Die Achtung iſt ſo wenig ein Gefühl der Luſt, daß man ſich ihr in Anſehung eines Menſchen nur ungern überläßt. Man ſucht etwas ausfindig zu machen, was uns die Laſt derſelben erleichtern könne, irgend einen Tadel, um uns wegen der Demüthigung, die uns durch ein ſolches Beyſpiel widerfährt, ſchadlos zu halten. Selbſt Verſtorbene ſind, vornehmlich wenn ihr Beyſpiel unnachahmlich ſcheint, vor dieſer Critik nicht immer geſichert. So gar das moraliſche Geſetz ſelbſt, in ſeiner feyerlichen Majeſtät, iſt dieſem Beſtreben, ſich der Achtung dagegen zu erwehren, ausgeſetzt. Meynt man wol, daß es einer anderen Urſache zuzuſchreiben ſey, weswegen man es gern zu unſerer vertraulichen Neigung herabwürdigen möchte, und ſich aus anderen Urſachen alles ſo bemühe, um es zur beliebten Vorſchrift unſeres eigenen wohlverſtandenen Vortheils zu machen, als daß man der abſchreckenden

Achtung, die uns unſere eigene Unwürdigkeit ſo ſtrenge vorhält, los werden möge? Gleichwohl iſt darin doch auch wiederum ſo wenig Unluſt: daß wenn man einmal den Eigendünkel ablegt, und jener Achtung practiſchen Einfluß verſtattet hat, man ſich wiederum an der Herrlichkeit dieſes Geſetzes nicht ſatt ſehen kann, und die Seele ſich in dem Maaße ſelbſt zu erheben glaubt, als ſie das heilige Geſetz über ſich und ihre gebrechliche Natur erhaben ſieht. Zwar können große Talente und eine ihnen proportionirte Thätigkeit auch Achtung, oder ein mit derſelben analogiſches Gefühl, bewirken, es iſt auch ganz anſtändig es ihnen zu widmen, und da ſcheint es, als ob Bewunderung mit jener Empfindung einerley ſey. Allein, wenn man näher zuſieht, ſo wird man bemerken, daß, da es immer ungewiß bleibt, wie viel das angebohrne Talent und wie viel Cultur durch eigenen Fleiß an der Geſchicklichkeit Theil habe, ſo ſtellt uns die Vernunft die letztere muthmaßlich als Frucht der Cultur, mithin als Verdienſt vor, welches unſeren Eigendünkel merklich herabſtimmt, und uns darüber entweder Vorwürfe macht, oder uns die Befolgung eines ſolchen Beyſpiels, in der Art, wie es uns angemeſſen iſt, auferlegt. Sie iſt alſo nicht bloße Bewunderung, dieſe Achtung, die wir einer ſolchen Perſon (eigentlich dem Geſetze, was uns ſein Beyſpiel vorhält,) beweiſen; welches ſich auch dadurch beſtätigt, daß der gemeine Haufe der Liebhaber, wenn

er

er das Schlechte des Characters eines ſolchen Mannes (wie etwa Voltaire,) ſonſt woher erkundigt zu haben glaubt, alle Achtung gegen ihn aufgiebt, der wahre Gelehrte aber ſie noch immer wenigſtens im Geſichtspuncte ſeiner Talente fühlt, weil er ſelbſt in einem Geſchäfte und Berufe verwickelt iſt, welches die Nachahmung deſſelben ihm gewiſſermaaßen zum Geſetze macht.

Achtung fürs moraliſche Geſetz iſt alſo die einzige und zugleich unbezweifelte moraliſche Triebfeder, ſo wie dieſes Gefühl auch auf kein Object anders, als lediglich aus dieſem Grunde gerichtet iſt. Zuerſt beſtimmt das moraliſche Geſetz objectiv und unmittelbar den Willen im Urtheile der Vernunft; Freyheit, deren Cauſalität blos durchs Geſetz beſtimmbar iſt, beſteht aber eben darin, daß ſie alle Neigungen, mithin die Schätzung der Perſon ſelbſt auf die Bedingung der Befolgung ihres reinen Geſetzes einſchränkt. Dieſe Einſchränkung thut nun eine Wirkung aufs Gefühl, und bringt Empfindung der Unluſt hervor, die aus dem moraliſchen Geſetze a priori erkannt werden kann. Da ſie aber blos ſo fern eine negative Wirkung iſt, die, als aus dem Einfluſſe einer reinen practiſchen Vernunft entſprungen, vornehmlich der Thätigkeit des Subjects, ſo fern Neigungen die Beſtimmungsgründe deſſelben ſind, mithin der Meynung ſeines perſönlichen Werths Abbruch thut, (der ohne Einſtimmung mit dem moraliſchen Geſetze auf nichts herabgeſetzt wird,) ſo iſt

die

die Wirkung dieſes Geſetzes aufs Gefühl blos Demüthigung, welche wir alſo zwar a priori einſehen, aber an ihr nicht die Kraft des reinen practiſchen Geſetzes als Triebfeder, ſondern nur den Widerſtand gegen Triebfedern der Sinnlichkeit erkennen können. Weil aber daſſelbe Geſetz doch objectiv, d. i. in der Vorſtellung der reinen Vernunft, ein unmittelbarer Beſtimmungsgrund des Willens iſt, folglich dieſe Demüthigung nur relativ auf die Reinigkeit des Geſetzes ſtattfindet, ſo iſt die Herabſetzung der Anſprüche der moraliſchen Selbſtſchätzung, d. i. die Demüthigung auf der ſinnlichen Seite, eine Erhebung der moraliſchen, d. i. der practiſchen Schätzung des Geſetzes ſelbſt, auf der intellectuellen, mit einem Worte Achtung für's Geſetz, alſo auch ein, ſeiner intellectuellen Urſache nach, poſitives Gefühl, das a priori erkannt wird. Denn eine jede Verminderung der Hinderniſſe einer Thätigkeit iſt Beförderung dieſer Thätigkeit ſelbſt. Die Anerkennung des moraliſchen Geſetzes aber iſt das Bewußtſeyn einer Thätigkeit der practiſchen Vernunft aus objectiven Gründen, die blos darum ihre Wirkung in Handlungen äußert, weil ſubjective Urſachen (pathologiſche) ſie hindern. Alſo muß die Achtung fürs moraliſche Geſetz auch als poſitive aber indirecte Wirkung deſſelben aufs Gefühl, ſo fern jenes den hindernden Einfluß der Neigungen durch Demüthigung des Eigendünkels ſchwächt, mithin als ſubjectiver Grund der Thätigkeit

d. i. als Triebfeder zu Befolgung deſſelben, und als Grund zu Maximen eines ihm gemäßen Lebenswandels angeſehen werden. Aus dem Begriffe einer Triebfeder entſpringt der eines Intereſſe; welches niemals einem Weſen, als was Vernunft hat, beygelegt wird, und eine Triebfeder des Willens bedeutet, ſo fern ſie durch Vernunft vorgeſtellt wird. Da das Geſetz ſelbſt in einem moraliſch-guten Willen die Triebfeder ſeyn muß, ſo iſt das moraliſche Intereſſe ein reines ſinnenfreyes Intereſſe der bloßen practiſchen Vernunft. Auf dem Begriffe eines Intereſſe gründet ſich auch der einer Maxime. Dieſe iſt alſo nur alsdenn moraliſch ächt, wenn ſie auf dem bloßen Intereſſe, das man an der Befolgung des Geſetzes nimmt, braucht. Alle drey Begriffe aber, der einer Triebfeder, eines Intereſſe und einer Maxime, können nur auf endliche Weſen angewandt werden. Denn ſie ſetzen insgeſamt eine Eingeſchränktheit der Natur eines Weſens voraus, da die ſubjective Beſchaffenheit ſeiner Willkühr mit dem objectiven Geſetze einer practiſchen Vernunft nicht von ſelbſt übereinſtimmt; ein Bedürfniß, irgend wodurch zur Thätigkeit angetrieben zu werden, weil ein inneres Hinderniß derſelben entgegenſteht. Auf den göttlichen Willen können ſie alſo nicht angewandt werden.

Es liegt ſo etwas beſonderes in der grenzenloſen Hochſchätzung des reinen, von allem Vortheil entblößten,

ten, moraliſchen Geſetzes, ſo wie es practiſche Vernunft uns zur Befolgung vorſtellt, deren Stimme auch den kühnſten Frevler zittern macht, und ihn nöthigt ſich vor ſeinem Anblicke zu verbergen: daß man ſich nicht wundern darf, dieſen Einfluß einer blos intellectuellen Idee aufs Gefühl für ſpeculative Vernunft unergründlich zu finden, und ſich damit begnügen zu müſſen, daß man a priori doch noch ſo viel einſehen kann; ein ſolches Gefühl ſey unzertrennlich mit der Vorſtellung des moraliſchen Geſetzes in jedem endlichen vernünftigen Weſen verbunden. Wäre dieſes Gefühl der Achtung pathologiſch und alſo ein auf dem inneren Sinne gegründetes Gefühl der Luſt, ſo würde es vergeblich ſeyn, eine Verbindung derſelben mit irgend einer Idee a priori zu entdecken. Nun aber iſt ein Gefühl, was blos aufs practiſche geht, und zwar der Vorſtellung eines Geſetzes lediglich ſeiner Form nach, nicht irgend eines Objects deſſelben wegen, anhängt, mithin weder zum Vergnügen, noch zum Schmerze gerechnet werden kann, und dennoch ein Intereſſe an der Befolgung deſſelben hervorbringt, welches wir das moraliſche nennen; wie denn auch die Fähigkeit, ein ſolches Intereſſe am Geſetze zu nehmen (oder die Achtung für's moraliſche Geſetz ſelbſt) eigentlich das moraliſche Gefühl iſt.

Das Bewußtſeyn einer freyen Unterwerfung des Willens unter das Geſetz, doch als mit einem unvermeid-

meidlichen Zwange, der allen Neigungen, aber nur durch eigene Vernunft angethan wird, verbunden, iſt nun die Achtung für's Geſetz. Das Geſetz, was dieſe Achtung fodert und auch einflößt, iſt, wie man ſieht, kein anderes, als das moraliſche (denn kein anderes ſchließt alle Neigungen von der Unmittelbarkeit ihres Einfluſſes auf den Willen aus). Die Handlung, die nach dieſem Geſetze, mit Ausſchließung aller Beſtimmungsgründe aus Neigung, objectiv practiſch iſt, heißt Pflicht, welche, um dieſer Ausſchließung willen, in ihrem Begriffe practiſche Nöthigung, d. i. Beſtimmung zu Handlungen, ſo ungerne, wie ſie auch geſchehen mögen, enthält. Das Gefühl, das aus dem Bewußtſeyn dieſer Nöthigung entſpringt, iſt nicht pathologiſch, als ein ſolches, was von einem Gegenſtande der Sinne gewirkt würde, ſondern allein practiſch, d. i. durch eine vorhergehende (objective) Willensbeſtimmung und Cauſalität der Vernunft, möglich. Es enthält alſo, als Unterwerfung unter ein Geſetz, d. i. als Gebot, (welches für das ſinnlich-afficirte Subject Zwang ankündigt,) keine Luſt, ſondern, ſo fern, vielmehr Unluſt an der Handlung in ſich. Dagegen aber, da dieſer Zwang blos durch Geſetzgebung der eigenen Vernunft ausgeübt wird, enthält es auch Erhebung, und die ſubjective Wirkung aufs Gefühl, ſo fern davon reine practiſche Vernunft die alleinige Urſache iſt, kann alſo blos Selbſtbilligung in Anſehung der letzteren

teren heißen, indem man ſich dazu ohne alles Intereſſe, blos durchs Geſetz beſtimmt erkennt, und nunmehro eines ganz anderen, dadurch ſubjectiv hervorgebrachten, Intereſſe, welches rein practiſch und frey iſt, bewußt wird, welches an einer pflichtmäßigen Handlung zu nehmen, nicht etwa eine Neigung anräthig iſt, ſondern die Vernunft durchs practiſche Geſetz ſchlechthin gebietet und auch wirklich hervorbringt, darum aber einen ganz eigenthümlichen Namen, nemlich den der Achtung, führt.

Der Begriff der Pflicht fodert alſo an der Handlung, objectiv, Uebereinſtimmung mit dem Geſetze, an der Maxime derſelben aber, ſubjectiv, Achtung fürs Geſetz, als die alleinige Beſtimmungsart des Willens durch daſſelbe. Und darauf beruht der Unterſchied zwiſchen dem Bewußtſeyn, pflichtmäßig und aus Pflicht, d. i. aus Achtung für's Geſetz, gehandelt zu haben, davon das erſtere (die Legalität) auch möglich iſt, wenn Neigungen blos die Beſtimmungsgründe des Willens geweſen wären, das zweyte aber, (die Moralität,) der moraliſche Werth, lediglich darin geſetzt werden muß, daß die Handlung aus Pflicht, d. i. blos um des Geſetzes willen geſchehe. *)

Es

*) Wenn man den Begriff der Achtung für Perſonen, ſo wie er vorher dargelegt worden, genau erwägt, ſo wird man gewahr, daß ſie immer auf dem Bewußtſeyn einer Pflicht beruhe, die

uns

Es iſt von der größten Wichtigkeit in allen moraliſchen Beurtheilungen auf das ſubjective Princip aller Maximen mit der äußerſten Genauigkeit Acht zu haben, damit alle Moralität der Handlungen in der Nothwendigkeit derſelben aus Pflicht und aus Achtung fürs Geſetz, nicht aus Liebe und Zuneigung zu dem, was die Handlungen hervorbringen ſollen, geſetzt werde. Für Menſchen und alle erſchaffene vernünftige Weſen iſt die moraliſche Nothwendigkeit Nöthigung, d. i. Verbindlichkeit, und jede darauf gegründete Handlung als Pflicht, nicht aber als eine uns von ſelbſt ſchon beliebte, oder beliebt werden könnende Verfahrungsart vorzuſtellen. Gleich als ob wir es dahin jemals bringen könnten, daß ohne Achtung fürs Geſetz, welche mit Furcht oder wenigſtens Beſorgniß vor Uebertretung verbunden iſt, wir, wie die über alle Abhängigkeit erhabene Gottheit, von ſelbſt, gleichſam durch eine uns zur Natur gewordene, niemals zu verrückende Uebereinſtimmung des Willens mit dem reinen Sittengeſetze, (welches alſo, da wir niemals verſucht werden können, ihm

untreu

uns ein Beyſpiel vorhält, und daß alſo Achtung niemals einen andern als moraliſchen Grund haben könne, und es ſehr gut, ſo gar in pſychologiſcher Abſicht zur Menſchenkenntniß ſehr nützlich ſey, allerwerts, wo wir dieſen Ausdruck brauchen, auf die geheime und wundernswürdige, dabey aber oft vorkommende Rückſicht, die der Menſch in ſeinen Beurtheilungen aufs moraliſche Geſetz nimmt, Acht zu haben.

untreu zu werden, wol endlich gar aufhören könnte für uns Gebot zu ſeyn,) jemals in den Beſitz einer Heiligkeit des Willens kommen könnten.

Das moraliſche Geſetz iſt nemlich für den Willen eines allervollkommenſten Weſens ein Geſetz der Heiligkeit, für den Willen jedes endlichen vernünftigen Weſens aber ein Geſetz der Pflicht, der moraliſchen Nöthigung und der Beſtimmung der Handlungen deſſelben durch Achtung für dies Geſetz und aus Ehrfurcht für ſeine Pflicht. Ein anderes ſubjectives Princip muß zur Triebfeder nicht angenommen werden, denn ſonſt kann zwar die Handlung, wie das Geſetz ſie vorſchreibt, ausfallen, aber, da ſie zwar pflichtmäßig iſt, aber nicht aus Pflicht geſchieht, ſo iſt die Geſinnung dazu nicht moraliſch, auf die es doch in dieſer Geſetzgebung eigentlich ankömmt.

Es iſt ſehr ſchön, aus Liebe zu Menſchen und theilnehmenden Wohlwollen ihnen Gutes zu thun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu ſeyn, aber das iſt noch nicht die ächte moraliſche Maxime unſers Verhaltens, die unſerm Standpuncte, unter vernünftigen Weſen, als Menſchen, angemeſſen iſt, wenn wir uns anmaaßen, gleichſam als Volontaire, uns mit ſtolzer Einbildung über den Gedanken von Pflicht wegzuſetzen, und uns, als vom Gebote unabhängig, blos aus eigener Luſt das thun zu wollen, wozu für uns kein Gebot nö-

nöthig wäre. Wir ſtehen unter einer Diſciplin der Vernunft, und müſſen in allen unſeren Maximen der Unterwürfigkeit unter derſelben nicht vergeſſen, ihr nichts zu entziehen, oder dem Anſehen des Geſetzes (ob es gleich unſere eigene Vernunft giebt) durch eigenliebigen Wahn dadurch etwas abkürzen, daß wir den Beſtimmungsgrund unſeres Willens, wenn gleich dem Geſetze gemäß, doch worin anders, als im Geſetze ſelbſt, und in der Achtung für dieſes Geſetz ſetzten. Pflicht und Schuldigkeit ſind die Benennungen, die wir allein unſerem Verhältniſſe zum moraliſchen Geſetze geben müſſen. Wir ſind zwar Geſetzgebende Glieder eines durch Freyheit möglichen, durch practiſche Vernunft uns zur Achtung vorgeſtellten Reichs der Sitten, aber doch zugleich Unterthanen, nicht das Oberhaupt deſſelben, und die Verkennung unſerer niederen Stufe, als Geſchöpfe, und Weigerung des Eigendünkels gegen das Anſehen des heiligen Geſetzes, iſt ſchon eine Abtrünnigkeit von demſelben, dem Geiſte nach, wenn gleich der Buchſtabe deſſelben erfüllt würde.

Hiemit ſtimmt aber die Möglichkeit eines ſolchen Gebots, als: Liebe Gott über alles und deinen Nächſten als dich ſelbſt *), ganz wohl zuſammen. Denn

*) Mit dieſem Geſetze macht das Princip der eigenen Glückſeligkeit, welches einige zum oberſten Grundſatze der Sittlichkeit machen wol-

es fodert doch, als Gebot, Achtung für ein Geſetz, das Liebe befiehlt, und überläßt es nicht der beliebigen Wahl, ſich dieſe znm Princip zu machen. Aber Liebe zu Gott als Neigung (pathologiſche Liebe) iſt unmöglich; denn er iſt kein Gegenſtand der Sinne. Eben dieſelbe gegen Menſchen iſt zwar möglich, kann aber nicht geboten werden; denn es ſteht in keines Menſchen Vermögen, jemanden blos auf Befehl zu lieben. Alſo iſt es blos die practiſche Liebe, die in jenem Kern aller Geſetze verſtanden wird. Gott lieben, heißt in dieſer Bedeutung, ſeine Gebote gerne thun; den Nächſten lieben, heißt, alle Pflicht gegen ihn gerne ausüben. Das Gebot aber, das dieſes zur Regel macht, kann auch nicht dieſe Geſinnung in pflichtmäßigen Handlungen zu haben, ſondern blos darnach zu ſtreben gebieten. Denn ein Gebot, daß man etwas gerne thun ſoll, iſt in ſich widerſprechend, weil, wenn wir, was uns zu thun obliege, ſchon von ſelbſt wiſſen, wenn wir uns überdem auch bewußt wären, es gerne zu thun, ein Gebot darüber ganz unnöthig, und, thun wir es zwar, aber eben nicht gerne, ſondern nur aus Achtung fürs Geſetz, ein Gebot, welches dieſe Achtung eben zur Triebfeder der Maxime macht, gerade der gebotenen Geſinnung zuwi-

der

wollen, einen ſeltſamen Contraſt: Dieſes würde ſo lauten: Liebe dich ſelbſt über alles, Gott aber und deinen Nächſten um dein ſelbſt willen.

der wirken würde. Jenes Geſetz aller Geſetze ſtellt alſo, wie alle moraliſche Vorſchrift des Evangelii, die ſittliche Geſinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit dar, ſo wie ſie als ein Ideal der Heiligkeit von keinem Geſchöpfe erreichbar, dennoch das Urbild iſt, welchem wir uns zu näheren, und in einem ununterbrochenen, aber unendlichen Progreſſus, gleich zu werden ſtreben ſollen. Könnte nemlich ein vernünftig Geſchöpf jemals dahin kommen, alle moraliſche Geſetze völlig gerne zu thun, ſo würde das ſo viel bedeuten, als, es fände ſich in ihm auch nicht einmal die Möglichkeit einer Begierde, die ihn zur Abweichung von ihnen reizte; denn die Ueberwindung einer ſolchen koſtet dem Subject immer Aufopferung, bedarf alſo Selbſtzwang, d. i. innere Nöthigung zu dem, was man nicht ganz gern thut. Zu dieſer Stufe der moraliſchen Geſinnung aber kann es ein Geſchöpf niemals bringen. Denn da es ein Geſchöpf, mithin in Anſehung deſſen, was er zur gänzlichen Zufriedenheit mit ſeinem Zuſtande fodert, immer abhängig iſt, ſo kann es niemals von Begierden und Neigungen ganz frey ſeyn, die, weil ſie auf phyſiſchen Urſachen beruhen, mit dem moraliſchen Geſetze, das ganz andere Quellen hat, nicht von ſelbſt ſtimmen, mithin es jederzeit nothwendig machen, in Rückſicht auf dieſelbe, die Geſinnung ſeiner Maximen auf moraliſche Nöthigung, nicht auf bereitwillige Ergebenheit, ſondern auf Achtung, welche die Befolgung des Geſetzes, obgleich

ſie ungerne geſchähe, fodert, nicht auf Liebe, die keine innere Weigerung des Willens gegen das Geſetz beſorgt, zu gründen, gleichwol aber dieſe letztere, nemlich die bloße Liebe zum Geſetze (da es alsdenn aufhören würde Gebot zu ſeyn, und Moralität, die nun ſubjectiv in Heiligkeit übergienge, aufhören würde Tugend zu ſeyn) ſich zum beſtändigen, obgleich unerreichbaren Ziele ſeiner Beſtrebung zu machen. Denn an dem, was wir hochſchätzen, aber doch (wegen des Bewußtſeyns unſerer Schwächen) ſcheuen, verwandelt ſich, durch die mehrere Leichtigkeit ihm Gnüge zu thun, die ehrfurchtsvolle Scheu in Zuneigung, und Achtung in Liebe, wenigſtens würde es die Vollendung einer dem Geſetze gewidmeten Geſinnung ſeyn, wenn es jemals einem Geſchöpfe möglich wäre ſie zu erreichen.

Dieſe Betrachtung iſt hier nicht ſo wohl dahin abgezweckt, das angeführte evangeliſche Gebot auf deutliche Begriffe zu bringen, um der Religionsſchwärmerey in Anſehung der Liebe Gottes, ſondern die ſittliche Geſinnung, auch unmittelbar in Anſehung der Pflichten gegen Menſchen, genau zu beſtimmen, und einer blos moraliſchen Schwärmerey, welche viel Köpfe anſteckt, zu ſteuren, oder, wo möglich, vorzubeugen. Die ſittliche Stufe, worauf der Menſch (aller unſerer Einſicht nach auch jedes vernünftige Geſchöpf) ſteht, iſt Achtung fürs moraliſche Geſetz. Die Geſinnung, die ihm, dieſes zu befolgen, obliegt, iſt, es aus Pflicht,

nicht

nicht aus freywilliger Zuneigung und auch allenfalls unbefohlener von ſelbſt gern unternommener Beſtrebung zu befolgen, und ſein moraliſcher Zuſtand, darin er jedesmal ſeyn kann, iſt Tugend, d. i. moraliſche Geſinnung im Kampfe, und nicht Heiligkeit im vermeinten Beſitze einer völligen Reinigkeit der Geſinnungen des Willens. Es iſt lauter moraliſche Schwärmerey und Steigerung des Eigendünkels, wozu man die Gemüther durch Aufmunterung zu Handlungen, als edler, erhabener und großmüthiger ſtimmt, dadurch man ſie in den Wahn verſetzt, als wäre es nicht Pflicht, d. i. Achtung fürs Geſetz, deſſen Joch (das gleichwol, weil es uns Vernunft ſelbſt auferlegt, ſanft iſt,) ſie, wenn gleich ungern, tragen müßten, was den Beſtimmungsgrund ihrer Handlungen ausmachte; und welches ſie immer noch demüthigt, indem ſie es befolgen (ihm gehorchen), ſondern als ob jene Handlungen nicht aus Pflicht, ſondern als baarer Verdienſt von ihnen erwartet würde. Denn nicht allein, daß ſie durch Nachahmung ſolcher Thaten, nemlich aus ſolchem Princip, nicht im mindeſten dem Geiſte des Geſetzes ein Genüge gethan hätten, welcher in der dem Geſetze ſich unterwerfenden Geſinnung, nicht in der Geſetzmäßigkeit der Handlung, (das Princip möge ſeyn, welches auch wolle,) beſteht, und die Triebfeder pathologiſch (in der Sympathie oder auch Philavtie), nicht moraliſch (im Geſetze) ſetzen, ſo bringen ſie auf dieſe Art eine windige, überfliegende, phantaſti-

taſtiſche Denkungsart hervor, ſich mit einer freywilligen Gutartigkeit ihres Gemüths, das weder Sporns noch Zügel bedürfe, für welches gar nicht einmal ein Gebot nöthig ſey, zu ſchmeicheln, und darüber ihrer Schuldigkeit, an welche ſie doch eher denken ſollten, als an Verdienſt, zu vergeſſen. Es laſſen ſich wol Handlungen anderer, die mit großer Aufopferung, und zwar blos um der Pflicht willen, geſchehen ſind, unter dem Namen edler und erhabener Thaten preiſen, und doch auch nur ſo fern Spuren da ſind, welche vermuthen laſſen, daß ſie ganz aus Achtung für ſeine Pflicht, nicht aus Herzensaufwallungen geſchehen ſind. Will man jemanden aber ſie als Beyſpiele der Nachfolge vorſtellen, ſo muß durchaus die Achtung für Pflicht (als das einzige ächte, moraliſche Gefühl) zur Triebfeder gebraucht werden: dieſe ernſte, heilige Vorſchrift, die es nicht unſerer eitelen Selbſtliebe überläßt, mit pathologiſchen Antrieben (ſo fern ſie der Moralität analogiſch ſind) zu tändeln, und uns auf verdienſtlichen Werth was zu Gute zu thun. Wenn wir nur wohl nachſuchen, ſo werden wir zu allen Handlungen, die anpreiſungswürdig ſind, ſchon ein Geſetz der Pflicht finden, welches gebietet und nicht auf unſer Belieben ankommen läßt, was unſerem Hange gefällig ſeyn möchte. Das iſt die einzige Darſtellungsart, welche die Seele moraliſch bildet, weil ſie allein feſter und genau beſtimmter Grundſätze fähig iſt.

Wenn Schwärmerey in der allgemeinſten Bedeutung eine nach Grundſätzen unternommene Ueberſchreitung der Grenzen der menſchlichen Vernunft iſt, ſo iſt moraliſche Schwärmerey dieſe Ueberſchreitung der Grenzen, die die practiſche reine Vernunft der Menſchheit ſetzt, dadurch ſie verbietet den ſubjectiven Beſtimmungsgrund pflichtmäßiger Handlungen, d. i. die moraliſche Triebfeder derſelben, irgend worin anders, als im Geſetze ſelbſt, und die Geſinnung, die dadurch in die Maximen gebracht wird, irgend anderwerts, als in der Achtung für dies Geſetz, zu ſetzen, mithin den alle Arroganz ſowol als eitele Philavtie niederſchlagenden Gedanken von Pflicht zum oberſten Lebensprincip aller Moralität im Menſchen zu machen gebietet.

Wenn dem alſo iſt, ſo haben nicht allein Romanſchreiber, oder empfindelnde Erzieher (ob ſie gleich noch ſo ſehr wider Empfindeley eifern), ſondern bisweilen ſelbſt Philoſophen, ja die ſtrengſten unter allen, die Stoiker, moraliſche Schwärmerey, ſtatt nüchterner, aber weiſer Diſciplin der Sitten, eingeführt, wenn gleich die Schwärmerey der letzteren mehr heroiſch, der erſteren von ſchaaler und ſchmelzender Beſchaffenheit war, und man kann es, ohne zu heucheln, der moraliſchen Lehre des Evangelii mit aller Wahrheit nachſagen: daß es zuerſt, durch die Reinigkeit des moraliſchen Princips, zugleich aber durch die Angemeſſenheit deſſel-

ben mit den Schranken endlicher Weſen, alles Wohlverhalten des Menſchen der Zucht einer ihnen vor Augen gelegten Pflicht, die ſie nicht unter moraliſchen geträumten Vollkommenheiten ſchwärmen läßt, unterworfen und dem Eigendünkel ſowol als der Eigenliebe, die beide gerne ihre Grenzen verkennen, Schranken der Demuth (d. i. der Sebſterkenntniß) geſetzt habe.

Pflicht! du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einſchmeichelung bey ſich führt, in dir faſſeſt, ſondern Unterwerfung verlangſt, doch auch nichts droheſt, was natürliche Abneigung im Gemüthe erregte und ſchreckte, um den Willen zu bewegen, ſondern blos ein Geſetz aufſtellſt, welches von ſelbſt im Gemüthe Eingang findet, und doch ſich ſelbſt wider Willen Verehrung (wenn gleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verſtummen, wenn ſie gleich in Geheim ihm entgegen wirken, welches iſt der deiner würdige Urſprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandſchaft mit Neigungen ſtolz ausſchlägt, und von welcher Wurzel abzuſtammen, die unnachlaßliche Bedingung desjenigen Werths iſt, den ſich Menſchen allein ſelbſt geben können?

Es kann nichts Minderes ſeyn, als was den Menſchen über ſich ſelbſt (als einen Theil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verſtand denken kann, und die zugleich

gleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empiriſch-beſtimmbare Daſeyn des Menſchen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke (welches allein ſolchen unbedingten practiſchen Geſetzen, als das moraliſche, angemeſſen iſt,) unter ſich hat. Es iſt nichts anders als die Perſönlichkeit, d. i. die Freyheit und Unabhängigkeit von dem Mechanism der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Weſens betrachtet, welches eigenthümlichen, nemlich von ſeiner eigenen Vernunft gegebenen reinen practiſchen Geſetzen die Perſon alſo, als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Perſönlichkeit unterworfen iſt, ſo fern ſie zugleich zur intelligibelen Welt gehört; da es denn nicht zu verwundern iſt, wenn der Menſch, als zu beiden Welten gehörig, ſein eigenes Weſen, in Beziehung auf ſeine zweyte und höchſte Beſtimmung, nicht anders, als mit Verehrung und die Geſetze derſelben mit der höchſten Achtung betrachten muß.

Auf dieſen Urſprung gründen ſich nun manche Ausdrücke, welche den Werth der Gegenſtände nach moraliſchen Ideen bezeichnen. Das moraliſche Geſetz iſt heilig (unverletzlich). Der Menſch iſt zwar unheilig genug, aber die Menſchheit in ſeiner Perſon muß ihm heilig ſeyn. In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch blos als Mittel gebraucht werden; nur der Menſch, uud mit ihm jedes vernünftige Geſchöpf, iſt

Zweck

Zweck an ſich ſelbſt. Er iſt nemlich das Subject des moraliſchen Geſetzes, welches heilig iſt, vermöge der Avtonomie ſeiner Freyheit. Eben um dieſer willen, iſt jeder Wille, ſelbſt jeder Perſon ihr eigener, auf ſie ſelbſt gerichteter Wille, auf die Bedingung der Einſtimmung mit der Avtonomie des vernünftigen Weſens eingeſchränkt, es nemlich keiner Abſicht zu unterwerfen, die nicht nach einem Geſetze, welches aus dem Willen des leidenden Subjects ſelbſt entſpringen könnte, möglich iſt; alſo dieſes niemals blos als Mittel, ſondern zugleich ſelbſt als Zweck zu gebrauchen. Dieſe Bedingung legen wir mit Recht ſogar dem göttlichen Willen, in Anſehung der vernünftigen Weſen in der Welt, als ſeiner Geſchöpfe, bey, indem ſie auf der Perſönlichkeit derſelben beruht, dadurch allein ſie Zwecke an ſich ſelbſt ſind.

Dieſe Achtung erweckende Idee der Perſönlichkeit, welche uns die Erhabenheit unſerer Natur (ihrer Beſtimmung nach) vor Augen ſtellt, indem ſie uns zugleich den Mangel der Angemeſſenheit unſeres Verhaltens in Anſehung derſelben bemerken läßt, und dadurch den Eigendünkel niederſchlägt, iſt ſelbſt der gemeinſten Menſchenvernunft natürlich und leicht bemerklich. Hat nicht jeder auch nur mittelmäßig ehrlicher Mann bisweilen gefunden, daß er eine ſonſt unſchädliche Lüge, dadurch er ſich entweder ſelbſt, aus einem verdrießlichen Handel ziehen, oder wol gar einem geliebten und verdienſt-

vollen

vollen Freunde Nutzen ſchaffen konnte, blos darum unterließ, um ſich in Geheim in ſeinen eigenen Augen nicht verachten zu dürfen? Hält nicht einen rechtſchaffenen Mann im größten Unglücke des Lebens, das er vermeiden konnte, wenn er ſich nur hätte über die Pflicht wegſetzen können, noch das Bewußtſeyn aufrecht, daß er die Menſchheit in ſeiner Perſon doch in ihrer Würde erhalten und geehrt habe, daß er ſich nicht vor ſich ſelbſt zu ſchämen und den inneren Anblick der Selbſtprüfung zu ſcheuen Urſache habe? Dieſer Troſt iſt nicht Glückſeligkeit, auch nicht der mindeſte Theil derſelben. Denn niemand wird ſich die Gelegenheit dazu, auch vielleicht nicht einmal ein Leben in ſolchen Umſtänden wünſchen. Aber er lebt, und kann es nicht erdulden, in ſeinen eigenen Augen des Lebens unwürdig zu ſeyn. Dieſe innere Beruhigung iſt alſo blos negativ, in Anſehung alles deſſen, was das Leben angenehm machen mag; nemlich ſie iſt die Abhaltung der Gefahr, im perſönlichen Werthe zu ſinken, nachdem der ſeines Zuſtandes von ihm ſchon gänzlich aufgegeben worden. Sie iſt die Wirkung von einer Achtung für etwas ganz anderes, als das Leben, womit in Vergleichung und Entgegenſetzung, das Leben vielmehr, mit aller ſeiner Annehmlichkeit, gar keinen Werth hat. Er lebt nur noch aus Pflicht, nicht weil er am Leben den mindeſten Geſchmack findet.

So iſt die ächte Triebfeder der reinen practiſchen Vernunft beſchaffen; ſie iſt keine andere, als das reine moraliſche Geſetz ſelber, ſo fern es uns die Erhabenheit unſerer eigenen überſinnlichen Exiſtenz ſpüren läßt, und ſubjectiv, in Menſchen, die ſich zugleich ihres ſinnlichen Daſeyns und der damit verbundenen Abhängigkeit von ihrer ſo fern ſehr pathologiſch afficirten Natur bewußt ſind, Achtung für ihre höhere Beſtimmung wirkt. Nun laſſen ſich mit dieſer Triebfeder gar wohl ſo viele Reize und Annehmlichkeiten des Lebens verbinden, daß auch um dieſer willen allein ſchon die klügſte Wahl eines vernünftigen und über das größte Wohl des Lebens nachdenkenden Epicuräers ſich für das ſittliche Wohlverhalten erklären würde, und es kann auch rathſam ſeyn, dieſe Ausſicht auf einen fröhlichen Genuß des Lebens mit jener oberſten und ſchon für ſich allein hinlänglich-beſtimmenden Bewegurſache zu verbinden; aber nur um den Anlockungen, die das Laſter auf der Gegenſeite vorzuſpiegeln nicht ermangelt, das Gegengewicht zu halten, nicht um hierin die eigentliche bewegende Kraft, auch nicht dem mindeſten Theile nach, zu ſetzen, wenn von Pflicht die Rede iſt. Denn das würde ſo viel ſeyn, als die moraliſche Geſinnung in ihrer Quelle verunreinigen wollen. Die Ehrwürdigkeit der Pflicht hat nichts mit Lebensgenuß zu ſchaffen; ſie hat ihr eigenthümliches Geſetz, auch ihr eigenthümliches Gericht, und wenn man auch beide noch ſo ſehr zuſammenſchütteln wollte, um

ſie vermiſcht, gleichſam als Arzeneymittel, der kranken Seele zuzureichen, ſo ſcheiden ſie ſich doch alsbald von ſelbſt, und thun ſie es nicht, ſo wirkt das erſte gar nicht, wenn aber auch das phyſiſche Leben hiebey einige Kraft gewönne, ſo würde doch das moraliſche ohne Rettung dahin ſchwinden.

Critiſche Beleuchtung
der Analytik
der reinen practiſchen Vernunft.

Ich verſtehe unter der critiſchen Beleuchtung einer Wiſſenſchaft, oder eines Abſchnitts derſelben, der für ſich ein Syſtem ausmacht, die Unterſuchung und Rechtfertigung, warum ſie gerade dieſe und keine andere ſyſtematiſche Form haben müſſe, wenn man ſie mit einem anderen Syſtem vergleicht, das ein ähnliches Erkenntnißvermögen zum Grunde hat. Nun hat practiſche Vernunft mit der ſpeculativen ſo fern einerley Erkenntnißvermögen zum Grunde, als beide **reine Vernunft** ſind. Alſo wird der Unterſchied der ſyſtematiſchen Form der einen, von der anderen, durch Vergleichung beider beſtimmt und Grund davon angegeben werden müſſen.

Die Analytik der reinen theoretiſchen Vernunft hatte es mit dem Erkenntniſſe der Gegenſtände, die dem Ver-

Verſtande gegeben werden mögen, zu thun, und mußte alſo von der Anſchauung, mithin (weil dieſe jederzeit ſinnlich iſt,) von der Sinnlichkeit anfangen, von da aber allererſt zu Begriffen (der Gegenſtände dieſer Anſchauung) fortſchreiten, und durfte, nur nach beider Voranſchickung, mit Grundſätzen endigen. Dagegen, weil practiſche Vernunft es nicht mit Gegenſtänden, ſie zu **erkennen**, ſondern mit ihrem eigenen Vermögen, jene (der Erkenntniß derſelben gemäß) **wirklich zu machen**, d. i. es mit einem Willen zu thun hat, welcher eine Cauſalität iſt, ſo fern Vernunft den Beſtimmungsgrund derſelben enthält, da ſie folglich kein Object der Anſchauung, ſondern (weil der Begriff der Cauſalität jederzeit die Beziehung auf ein Geſetz enthält, welches die Exiſtenz des Mannigfaltigen im Verhältniſſe zu einander beſtimmt,) als practiſche Vernunft, nur ein Geſetz derſelben anzugeben hat: ſo muß eine Critik der Analytik derſelben, ſo fern ſie eine practiſche Vernunft ſeyn ſoll, (welches die eigentliche Aufgabe iſt,) von der Möglichkeit **practiſcher Grundſätze** *a priori* anfangen. Von da konnte ſie allein zu **Begriffen** der Gegenſtände einer practiſchen Vernunft, nemlich denen des ſchlechthin-Guten und Böſen fortgehen, um ſie jenen Grundſätzen gemäß allererſt zu geben, (denn dieſe ſind vor jenen Principien als Gutes und Böſes durch gar kein Erkenntnißvermögen zu geben möglich,) und nur alsdenn konnte allererſt das letzte Hauptſtück, nemlich

das

das von dem Verhältniſſe der reinen practiſchen Vernunft zur Sinnlichkeit und ihrem nothwendigen, a priori zu erkennenden Einfluſſe auf dieſelbe d. i. vom moraliſchen Gefühle, den Theil beſchließen. So theilete denn die Analytik der practiſchen reinen Vernunft ganz analogiſch mit der theoretiſchen den ganzen Umfang aller Bedingungen ihres Gebrauchs, aber in umgekehrter Ordnung. Die Analytik der theoretiſchen reinen Vernunft wurde in transſcendentale Aeſthetik und transſcendentale Logik eingetheilt, die der practiſchen umgekehrt in Logik und Aeſthetik der reinen practiſchen Vernunft, (wenn es mir erlaubt iſt, dieſe ſonſt gar nicht angemeſſene Benennungen, blos der Analogie wegen, hier zu gebrauchen,) die Logik wiederum dort in die Analytik der Begriffe und die der Grundſätze, hier in die der Grundſätze und Begriffe. Die Aeſthetik hatte dort noch zwey Theile, wegen der doppelten Art einer ſinnlichen Anſchauung; hier wird die Sinnlichkeit gar nicht als Anſchauungsfähigkeit, ſondern blos als Gefühl (das ein ſubjectiver Grund des Begehrens ſeyn kann,) betrachtet, und in Anſehung deſſen verſtattet die reine practiſche Vernunft keine weitere Eintheilung.

Auch, daß dieſe Eintheilung in zwey Theile mit deren Unterabtheilung nicht wirklich (ſo wie man wol im Anfange durch das Beyſpiel der erſteren verleitet werden konnte, zu verſuchen) hier vorgenommen wurde, davon läßt ſich auch der Grund gar wohl einſehen.

Denn weil es reine Vernunft iſt, die hier in ihrem practiſchen Gebrauche, mithin von Grundſätzen a priori und nicht von empiriſchen Beſtimmungsgründen ausgehend, betrachtet wird: ſo wird die Eintheilung der Analytik der r. pr. V. der eines Vernunftſchluſſes ähnlich ausfallen müſſen, nemlich vom Allgemeinen im Oberſatze (dem moraliſchen Princip), durch eine im Unterſatze vorgenommene Subſumtion möglicher Handlungen (als guter oder böſer) unter jenen, zu dem Schlußſatze, nemlich der ſubjectiven Willensbeſtimmung) einem Intereſſe an dem practiſch-möglichen Guten und der darauf gegründeten Maxime) fortgehend. Demjenigen, der ſich von den in der Analytik vorkommenden Sätzen hat überzeugen können, werden ſolche Vergleichungen Vergnügen machen; denn ſie veranlaſſen mit Recht die Erwartung, es vielleicht dereinſt bis zur Einſicht der Einheit des ganzen reinen Vernunftvermögens (des theoretiſchen ſowol als practiſchen) bringen, und alles aus einem Princip ableiten zu können; welches das unvermeidliche Bedürfniß der menſchlichen Vernunft iſt, die nur in einer vollſtändig ſyſtematiſchen Einheit ihrer Erkenntniſſe völlige Zufriedenheit findet.

Betrachten wir nun aber auch den Inhalt der Erkenntniß, die wir von einer reinen practiſchen Vernunft, und durch dieſelbe, haben können, ſo wie ihn die Analytik derſelben darlegt, ſo finden ſich, bey einer merkwürdigen Analogie zwiſchen ihr und der theoretiſchen, nicht

weni-

weniger merkwürdige Unterſchiede. In Anſehung der theoretiſchen könnte das Vermögen eines reinen Vernunfterkenntniſſes *a priori* durch Beyſpiele aus Wiſſenſchaften, (bey denen man, da ſie ihre Principien auf ſo mancherley Art durch methodiſchen Gebrauch auf die Probe ſtellen, nicht ſo leicht, wie im gemeinen Erkenntniſſe, geheime Beymiſchung empiriſcher Erkenntnißgründe zu beſorgen hat) ganz leicht und evident bewieſen werden. Aber daß reine Vernunft, ohne Beymiſchung irgend eines empiriſchen Beſtimmungsgrundes, für ſich allein auch practiſch ſey; das mußte man aus dem gemeinſten practiſchen Vernunftgebrauche darthun können, indem man den oberſten practiſchen Grundſatz, als einen ſolchen, den jede natürliche Menſchenvernunft als völlig a priori, von keinen ſinnlichen Datis abhängend, für das oberſte Geſetz ſeines Willens erkennt, beglaubigte. Man mußte ihn zuerſt, der Reinigkeit ſeines Urſprungs nach, ſelbſt im Urtheile dieſer gemeinen Vernunft bewähren und rechtfertigen, ehe ihn noch die Wiſſenſchaft in die Hände nehmen konnte, um Gebrauch von ihm zu machen, gleichſam als ein Factum, das vor allem Vernünfteln über ſeine Möglichkeit und allen Folgerungen, die daraus zu ziehen ſeyn möchten, vorhergeht. Aber dieſer Umſtand läßt ſich auch aus dem kurz vorher angeführten gar wohl erklären; weil practiſche reine Vernunft nothwendig von Grundſätzen anfangen muß, die alſo aller Wiſſenſchaft, als erſte

Data, zum Grunde gelegt werden müſſen, und nicht allererſt aus ihr entſpringen können. Dieſe Rechtfertigung der moraliſchen Principien, als Grundſätze einer reinen Vernunft, konnte aber auch darum gar wohl, und mit gnugſamer Sicherheit, durch bloße Berufung auf das Urtheil des gemeinen Menſchenverſtandes geführet werden, weil ſich alles Empiriſche, was ſich als Beſtimmungsgrund des Willens in unſere Maximen einſchleichen möchte, durch das Gefühl des Vergnügens oder Schmerzens, das ihm ſo fern, als es Begierde erregt, nothwendig anhängt, ſofort kenntlich macht, dieſem aber jene reine practiſche Vernunft geradezu widerſteht, es in ihr Princip, als Bedingung, aufzunehmen. Die Ungleichartigkeit der Beſtimmungsgründe (der empiriſchen und rationalen) wird durch dieſe Widerſtrebung einer practiſch-geſetzgebenden Vernunft, wider alle ſich einmengende Neigung, durch eine eigenthümliche Art von Empfindung, welche aber nicht vor der Geſetzgebung der practiſchen Vernunft vorhergeht, ſondern vielmehr durch dieſelbe allein und zwar als ein Zwang gewirkt wird, nemlich durch das Gefühl einer Achtung, dergleichen kein Menſch für Neigungen hat, ſie mögen ſeyn, welcher Art ſie wollen, wohl aber fürs Geſetz, ſo kenntlich gemacht und ſo gehoben und hervorſtechend, daß keiner, auch der gemeinſte Menſchenverſtand, in einem vorgelegten Beyſpiele nicht den Augenblick inne werden ſollte, daß durch empiriſche Grün-

de des Wollens ihm zwar ihren Anreitzen zu folgen, gerathen, niemals aber einem anderen, als lediglich dem reinen practiſchen Vernunftgeſetze, zu gehorchen, zugemuthet werden könne.

Die Unterſcheidung der Glückſeligkeitslehre von der Sittenlehre, in derer erſteren empiriſche Principien das ganze Fundament, von der zweyten aber auch nicht den mindeſten Beyſatz derſelben ausmachen, iſt nun in der Analytik der reinen practiſchen Vernunft die erſte und wichtigſte ihr obliegende Beſchäftigung, in der ſie ſo pünctlich, ja, wenn es auch hieße, peinlich, verfahren muß, als je der Geometer in ſeinem Geſchäfte. Es kommt aber dem Philoſophen, der hier (wie jederzeit im Vernunfterkenntniſſe durch bloße Begriffe, ohne Conſtruction derſelben) mit größerer Schwierigkeit zu kämpfen hat, weil er keine Anſchauung (reinem Noumen) zum Grunde legen kann, doch auch zu ſtatten: daß er, beynahe wie der Chemiſt, zu aller Zeit ein Experiment mit jedes Menſchen practiſcher Vernunft anſtellen kann, um den moraliſchen (reinen) Beſtimmungsgrund vom empiriſchen zu unterſcheiden; wenn er nemlich zu dem empiriſch-afficirten Willen (z. B. desjenigen, der gerne lügen möchte, weil er ſich dadurch was erwerben kann) das moraliſche Geſetz (als Beſtimmungsgrund zuſetzt. Es iſt, als ob der Scheidekünſtler der Solution der Kalkerde in Salzgeiſt Alkali zuſetzt; der Salzgeiſt verläßt ſo fort den Kalk, vereinigt

ſich mit dem Alkali, und jener wird zu Boden geſtürzt. Eben ſo haltet dem, der ſonſt ein ehrlicher Mann iſt (oder ſich doch diesmal nur in Gedanken in die Stelle eines ehrlichen Mannes verſetzt) das moraliſche Geſetz vor, an dem er die Nichtswürdigkeit eines Lügners erkennt, ſo fort verläßt ſeine practiſche Vernunft (im Urtheil über das, was von ihm geſchehen ſollte) den Vortheil, vereinigt ſich mit dem, was ihm die Achtung für ſeine eigene Perſon erhält (der Wahrhaftigkeit), und der Vortheil wird nun von jedermann, nachdem er von allem Anhängſel der Vernunft (welche nur gänzlich auf der Seite der Pflicht iſt) abgeſondert und gewaſchen worden, gewogen, um mit der Vernunft noch wol in anderen Fällen in Verbindung zu treten, nur nicht, wo er dem moraliſchen Geſetze, welches die Vernunft niemals verläßt, ſondern ſich innigſt damit vereinigt, zuwider ſeyn könnte.

Aber dieſe **Unterſcheidung** des Glückſeligkeitsprincips von dem der Sittlichkeit, iſt darum nicht ſo fort Entgegenſetzung beyder, und die reine practiſche Vernunft will nicht, man ſolle die Anſprüche auf Glückſeligkeit aufgeben, ſondern nur, ſo bald von Pflicht die Rede iſt, darauf gar nicht Rückſicht nehmen. Es kann ſogar in gewiſſem Betracht Pflicht ſeyn, für ſeine Glückſeligkeit zu ſorgen; theils weil ſie (wozu Geſchicklichkeit, Geſundheit, Reichthum gehört) Mittel zu Erfüllung ſeiner Pflicht enthält, theils weil der Mangel derſelben

(z.

(z. B. Armuth) Verſuchungen enthält, ſeine Pflicht zu übertreten. Nur, ſeine Glückſeligkeit zu befördern, kann unmittelbar niemals Pflicht, noch weniger ein Princip aller Pflicht ſeyn. Da nun alle Beſtimmungsgründe des Willens, auſſer dem einigen reinen practiſchen Vernunftgeſetze, (dem moraliſchen) insgeſamt empiriſch ſind, als ſolche alſo zum Glückſeligkeitsprincip gehören, ſo müſſen ſie insgeſamt vom oberſten ſittlichen Grundſatze abgeſondert, und ihm nie als Bedingung einverleibt werden, weil dieſes eben ſo ſehr allen ſittlichen Werth, als empiriſche Beymiſchung zu geometriſchen Grundſätzen, alle mathematiſche Evidenz, das Vortreflichſte, was (nach Platos Urtheile) die Mathematik an ſich hat, und das ſelbſt allem Nutzen derſelben vorgeht, aufheben würde.

Statt der Deduction des oberſten Princips der reinen practiſchen Vernunft, d. i. der Erklärung der Möglichkeit einer dergleichen Erkenntniß a priori, konnte aber nichts weiter angeführt werden, als, daß, wenn man die Möglichkeit der Freyheit einer wirkenden Urſache einſähe, man auch, nicht etwa blos die Möglichkeit, ſondern gar die Nothwendigkeit des moraliſchen Geſetzes, als oberſten practiſchen Geſetzes vernünftiger Weſen, denen man Freyheit der Cauſalität ihres Willens beylegt, einſehen würde; weil beide Begriffe ſo unzertrennlich verbunden ſind, daß man practiſche Freyheit auch durch Unabhängigkeit des Willens von jedem andeₓ

ten, auſſer allein dem moraliſchen Geſetze, definiren könnte. Allein die Freyheit einer wirkenden Urſache, vornehmlich in der Sinnenwelt, kann ihrer Möglichkeit nach keinesweges eingeſehen werden; glücklich! wenn wir nur, daß kein Beweis ihrer Unmöglichkeit ſtattfindet, hinreichend verſichert werden können, und nun, durchs moraliſche Geſetz, welches dieſelbe poſtulirt, genöthigt, eben dadurch auch berechtigt werden, ſie anzunehmen. Weil es indeſſen noch viele giebt, welche dieſe Freyheit noch immer glauben nach empiriſchen Principien, wie jedes andere Naturvermögen, erklären zu können, und ſie als pſychologiſche Eigenſchaft, deren Erklärung lediglich auf einer genaueren Unterſuchung der Natur der Seele und der Triebfeder des Willens ankäme, nicht als transſcendentales Prädicat der Cauſalität eines Weſens, das zur Sinnenwelt gehört, (wie es doch hierauf wirklich allein ankommt) betrachten, und ſo die herrliche Eröffnung, die uns durch reine practiſche Vernunft vermittelſt des moraliſchen Geſetzes widerfährt, nemlich die Eröffnung einer intelligibelen Welt, durch Realiſirung des ſonſt transſcendenten Begriffs der Freyheit und hiemit das moraliſche Geſetz ſelbſt, welches durchaus keinen empiriſchen Beſtimmungsgrund annimmt, aufheben; ſo wird es nöthig ſeyn, hier noch etwas zur Verwahrung wider dieſes Blendwerk, und der Darſtellung des Empirismus in der ganzen Blöße ſeiner Seichtigkeit anzuführen.

Der

Der Begriff der Cauſalität, als Naturnothwendigkeit, zum Unterſchiede derſelben, als Freyheit, betrifft nur die Exiſtenz der Dinge, ſo fern ſie in der Zeit beſtimmbar iſt, folglich als Erſcheinungen, im Gegenſatze ihrer Cauſalität, als Dinge an ſich ſelbſt. Nimmt man nun die Beſtimmungen der Exiſtenz der Dinge in der Zeit für Beſtimmungen der Dinge an ſich ſelbſt, (welches die gewöhnlichſte Vorſtellungsart iſt,) ſo läßt ſich die Nothwendigkeit im Cauſalverhältniſſe mit der Freyheit auf keinerley Weiſe vereinigen; ſondern ſie ſind einander contradictoriſch entgegengeſetzt. Denn aus der erſteren folgt: daß eine jede Begebenheit, folglich auch jede Handlung, die in einem Zeitpuncte vorgeht, unter der Bedingung deſſen, was in der vorhergehenden Zeit war, nothwendig ſey. Da nun die vergangene Zeit nicht mehr in meiner Gewalt iſt, ſo muß jede Handlung, die ich ausübe, durch beſtimmende Gründe, die nicht in meiner Gewalt ſeyn, nothwendig ſeyn, d. i. ich bin in dem Zeitpuncte, darin ich handle, niemals frey. Ja, wenn ich gleich mein ganzes Daſeyn als unabhängig von irgend einer fremden Urſache (etwa von Gott) annähme, ſo daß die Beſtimmungsgründe meiner Cauſalität, ſo gar meiner ganzen Exiſtenz, gar nicht außer mir wären: ſo würde dieſes jene Naturnothwendigkeit doch nicht im mindeſten in Freyheit verwandeln. Denn in jedem Zeitpuncte ſtehe ich doch immer unter der Nothwendigkeit, durch das zum

handeln beſtimmt zu ſeyn, was nicht in meiner Gewalt iſt, und die a parte priori unendliche Reihe der Begebenheiten, die ich immer nur, nach einer ſchon vorherbeſtimmten Ordnung, fortſetzen, nirgend von ſelbſt anfangen würde, wäre eine ſtetige Naturkette, meine Cauſalität alſo niemals Freyheit.

Will man alſo einem Weſen, deſſen Daſeyn in der Zeit beſtimmt iſt, Freyheit beylegen: ſo kann man es, ſo fern wenigſtens, vom Geſetze der Naturnothwendigkeit aller Begebenheiten in ſeiner Exiſtenz, mithin auch ſeiner Handlungen, nicht ausnehmen; denn das wäre ſo viel, als es dem blinden Ungefehr übergeben. Da dieſes Geſetz aber unvermeidlich alle Cauſalität der Dinge, ſo fern ihr Daſeyn in der Zeit beſtimmbar iſt, betrifft, ſo würde, wenn dieſes die Art wäre, wornach man ſich auch das Daſeyn dieſer Dinge an ſich ſelbſt vorzuſtellen hätte, die Freyheit, als ein nichtiger und unmöglicher Begriff verworfen werden müſſen. Folglich, wenn man ſie noch retten will, ſo bleibt kein Weg übrig, als das Daſeyn eines Dinges, ſo fern es in der Zeit beſtimmbar iſt, folglich auch die Cauſalität nach dem Geſetze der Naturnothwendigkeit, blos der Erſcheinung, die Freyheit aber eben demſelben Weſen, als Dinge an ſich ſelbſt, beyzulegen. So iſt es allerdings unvermeidlich, wenn man beide einander widerwärtige Begriffe zugleich erhalten will; allein in der Anwendung, wenn man ſie als in einer und derſelben Handlung vereinigt,

einigt, und alſo dieſe Vereinigung ſelbſt erklären will, thun ſich doch große Schwierigkeiten hervor, die eine ſolche Vereinigung unthunlich zu machen ſcheinen.

Wenn ich von einem Menſchen, der einen Diebſtahl verübt, ſage: dieſe That ſey nach dem Naturgeſetze der Cauſalität aus den Beſtimmungsgründen der vorhergehenden Zeit ein nothwendiger Erfolg, ſo war es unmöglich, daß ſie hat unterbleiben können; wie kann denn die Beurtheilung nach dem moraliſchen Geſetze hierin eine Aenderung machen, und vorausſetzen, daß ſie doch habe unterlaſſen werden können, weil das Geſetz ſagt, ſie hätte unterlaſſen werden ſollen, d. i. wie kann derjenige, in demſelben Zeitpuncte, in Abſicht auf dieſelbe Handlung, ganz frey heißen, in welchem, und in derſelben Abſicht, er doch unter einer unvermeidlichen Naturnothwendigkeit ſteht? Eine Ausflucht darin ſuchen, daß man blos die Art der Beſtimmungsgründe ſeiner Cauſalität nach dem Naturgeſetze einem comparativen Begriffe von Freyheit anpaßt, (nach welchem das bisweilen freye Wirkung heißt, davon der beſtimmende Naturgrund innerlich im wirkenden Weſen liegt, z. B. das was ein geworfener Körper verrichtet, wenn er in freyer Bewegung iſt, da man das Wort Freyheit braucht, weil er, während, daß er im Fluge iſt, nicht von außen wodurch getrieben wird, oder wie wir die Bewegung einer Uhr auch eine freye Bewegung nennen, weil ſie ihren Zeiger ſelbſt treibt, der alſo

nicht

nicht äußerlich geſchoben werden darf, eben ſo die Handlungen des Menſchen, ob ſie gleich, durch ihre Beſtimmungsgründe, die in der Zeit vorhergehen, nothwendig ſind, dennoch frey nennen, weil es doch innere durch unſere eigene Kräfte hervorgebrachte Vorſtellungen, dadurch nach veranlaſſenden Umſtänden erzeugte Begierden und mithin nach unſerem eigenen Belieben bewirkte Handlungen ſind,) iſt ein elender Behelf, womit ſich noch immer einige hinhalten laſſen, und ſo jenes ſchwere Problem mit einer kleinen Wortklauberey aufgelöſet zu haben meynen, an deſſen Auflöſung Jahrtauſende vergeblich gearbeitet haben, die daher wol ſchwerlich ſo ganz auf der Oberfläche gefunden werden dürfte. Es kommt nemlich bey der Frage nach derjenigen Freyheit, die allen moraliſchen Geſetzen und der ihnen gemäßen Zurechnung zum Grunde gelegt werden muß, darauf gar nicht an, ob die nach einem Naturgeſetze beſtimmte Cauſalität, durch Beſtimmungsgründe, die im Subjecte, oder außer ihm liegen, und im erſteren Fall, ob ſie durch Inſtinct oder mit Vernunft gedachte Beſtimmungsgründe nothwendig ſey, wenn dieſe beſtimmende Vorſtellungen nach dem Geſtändniſſe eben dieſer Männer ſelbſt, den Grund ihrer Exiſtenz doch in der Zeit und zwar dem vorigen Zuſtande haben, dieſer aber wieder in einem vorhergehenden ꝛc. ſo mögen ſie dieſe Beſtimmungen, immer innerlich ſeyn, ſie mögen pſychologiſche und nicht mechaniſche Cauſalität haben,

d. i.

d. i. durch Vorſtellungen, und nicht durch körperliche Bewegung, Handlung hervorbringen, ſo ſind es immer Beſtimmungsgründe der Cauſalität eines Weſens, ſo fern ſein Daſeyn in der Zeit beſtimmbar iſt, mithin unter nothwendig machenden Bedingungen der vergangenen Zeit, die alſo, wenn das Subject handeln ſoll, nicht mehr in ſeiner Gewalt ſind, die alſo zwar pſychologiſche Freyheit, (wenn man ja dieſes Wort von einer blos inneren Verkettung der Vorſtellungen der Seele brauchen will,) aber doch Naturnothwendigkeit bey ſich führen, mithin keine transſcendentale Freyheit übrig laſſen, welche als Unabhängigkeit von allem empiriſchen und alſo von der Natur überhaupt gedacht werden muß, ſie mag nun Gegenſtand des inneren Sinnes, blos in der Zeit, oder auch äußeren Sinne, im Raume und der Zeit zugleich betrachtet werden, ohne welche Freyheit (in der letzteren eigentlichen Bedeutung), die allein a priori practiſch iſt, kein moraliſch Geſetz, keine Zurechnung nach demſelben, möglich iſt. Eben um deswillen kann man auch alle Nothwendigkeit der Begebenheiten in der Zeit nach dem Naturgeſetze der Cauſalität, den Mechanismus der Natur nennen, ob man gleich darunter nicht verſteht, daß Dinge, die ihm unterworfen ſind, wirkliche materielle Maſchinen ſeyn müßten. Hier wird nur auf die Nothwendigkeit der Verknüpfung der Begebenheiten in einer Zeitreihe, ſo wie ſie ſich nach dem Naturgeſetze entwickelt,

ckelt, geſehen, man mag nun das Subject, in welchem dieſer Ablauf geſchieht, Avtomaton materiale, da das Maſchinenweſen durch Materie, oder mit Leibnitzen ſpirituale, da es durch Vorſtellungen betrieben wird, nennen, und wenn die Freyheit unſeres Willens keine andere als die letztere (etwa die pſychologiſche und comparative, nicht transſcendentale d. i. abſolute zugleich) wäre, ſo würde ſie im Grunde nichts beſſer, als die Freyheit eines Bratenwenders ſeyn, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von ſelbſt ſeine Bewegungen verrichtet.

Um nun den ſcheinbaren Widerſpruch zwiſchen Naturmechanismus und Freyheit in ein und derſelben Handlung an dem vorgelegten Falle aufzuheben, muß man ſich an das erinnern, was in der Critik der reinen Vernunft geſagt war, oder daraus folgt: daß die Naturnothwendigkeit, welche mit der Freyheit des Subjects nicht zuſammen beſtehen kann, blos den Beſtimmungen desjenigen Dinges anhängt, das unter Zeitbedingungen ſteht; folglich nur dem des handelnden Subjects als Erſcheinung, daß alſo ſo fern die Beſtimmungsgründe einer jeden Handlung deſſelben in demjenigen liegen, was zur vergangenen Zeit gehört, und nicht mehr in ſeiner Gewalt iſt, (wozu auch ſeine ſchon begangene Thaten, und der ihm dadurch beſtimmbare Character in ſeinen eigenen Augen, als Phänomens, gezählt werden müſſen). Aber ebendaſ-

ſelbe

ſelbe Subject, das ſich anderſeits auch ſeiner, als Dinges an ſich ſelbſt, bewußt iſt, betrachtet auch ſein Daſeyn, ſo fern es nicht unter Zeitbedingungen ſteht, ſich ſelbſt aber nur als beſtimmbar durch Geſetze, die es ſich durch Vernunft ſelbſt giebt, und in dieſem ſeinem Daſeyn iſt ihm nichts vorhergehend vor ſeiner Willensbeſtimmung, ſondern jede Handlung, und überhaupt jede dem innern Sinne gemäß wechſelnde Beſtimmung ſeines Daſeyns, ſelbſt die ganze Reihenfolge ſeiner Exiſtenz, als Sinnenweſen, iſt im Bewußtſeyn ſeiner intelligibelen Exiſtenz nichts als Folge, niemals aber als Beſtimmungsgrund ſeiner Cauſalität, als Noumens, anzuſehen. In dieſem Betracht nun kann das vernünftige Weſen, von einer jeden geſetzwidrigen Handlung, die es verübt, ob ſie gleich, als Erſcheinung, in dem Vergangenen hinreichend beſtimmt, und ſo fern unausbleiblich nothwendig iſt, mit Recht ſagen, daß er ſie hätte unterlaſſen können; denn ſie, mit allem Vergangenen, das ſie beſtimmt, gehört zu einem einzigen Phänomen ſeines Characters, den er ſich ſelbſt verſchafft, und nach welchem er ſich als einer von aller Sinnlichkeit unabhängigen Urſache, die Cauſalität jener Erſcheinungen ſelbſt zurechnet.

Hiemit ſtimmen auch die Richterausſprüche desjenigen wunderſammen Vermögens in uns, welches wir Gewiſſen nennen, vollkommen überein. Ein Menſch mag künſteln, ſo viel als er will, um ein geſetzwidri-

ges

ges Betragen, deſſen er ſich erinnert, ſich als unvorſetzliches Verſehen, als bloße Unbehutſamkeit, die man niemals gänzlich vermeiden kann, folglich als etwas, worin er vom Strom der Naturnothwendigkeit fortgeriſſen wäre, vorzumalen und ſich darüber für ſchuldfrey zu erklären, ſo findet er doch, daß der Advocat, der zu ſeinem Vortheil ſpricht, den Ankläger in ihm keinesweges zum Verſtummen bringen könne, wenn er ſich bewußt iſt, daß er zu der Zeit, als er das Unrecht verübte, nur bey Sinnen, d. i. im Gebrauche ſeiner Freyheit war, und gleichwol erklärt er ſich ſein Vergehen, aus gewiſſer übeln, durch allmälige Vernachläſſigung der Achtſamkeit auf ſich ſelbſt zugezogener Gewohnheit, bis auf den Grad, daß er es als eine natürliche Folge derſelben anſehen kann, ohne daß dieſes ihn gleichwol wider den Selbſttadel und den Verweis ſichern kann, den er ſich ſelbſt macht. Darauf gründet ſich denn auch die Reue über eine längſt begangene That bey jeder Erinnerung derſelben; eine ſchmerzhafte, durch moraliſche Geſinnung gewirkte Empfindung, die ſo fern practiſch leer iſt, als ſie nicht dazu dienen kann, das Geſchehene ungeſchehen zu machen, und ſogar ungereimt ſeyn würde, (wie Prieſtley, als ein ächter, conſequent verfahrender Fataliſt, ſie auch dafür erklärt, und in Anſehung welcher Offenherzigkeit er mehr Beyfall verdient, als diejenige, welche, indem ſie den Mechanism des Willens in der That, die

Frey-

Freyheit deſſelben aber mit Worten behaupten, noch immer dafür gehalten ſeyn wollen, daß ſie jene, ohne doch die Möglichkeit einer ſolchen Zurechnung begreiflich zu machen, in ihrem ſyncretiſtiſchen Syſtem mit einſchließen,) aber, als Schmerz, doch ganz rechtmäßig iſt, weil die Vernunft, wenn es auf das Geſetz unſerer intelligibelen Exiſtenz (das moraliſche) ankommt, keinen Zeitunterſchied anerkennt, und nur frägt, ob die Begebenheit mir als That angehöre, alsdenn aber immer dieſelbe Empfindung damit moraliſch verknüpft, ſie mag jetzt geſchehen, oder vorlängſt geſchehen ſeyn. Denn das Sinnenleben hat in Anſehung des intelligibelen Bewußtſeyns ſeines Daſeyns (der Freyheit) abſolute Einheit eines Phänomens, welches, ſofern es blos Erſcheinungen von der Geſinnung, die das moraliſche Geſetz angeht, (von dem Charakter) enthält, nicht nach der Naturnothwendigkeit, die ihm als Erſcheinung zukommt, ſondern nach der abſoluten Spontaneität der Freyheit beurtheilt werden muß. Man kann alſo einräumen, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menſchen Denkungsart, ſo wie ſie ſich durch innere ſowol als äußere Handlungen zeigt, ſo tiefe Einſicht zu haben, daß jede, auch die mindeſte Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle auf dieſe wirkende äußere Veranlaſſungen, man eines Menſchen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, ſo wie ein Mond- oder Sonnenfinſterniß, ausrechnen könnte, und dennoch

dabey behaupten, daß der Menſch frey ſey. Wenn wir nemlich noch eines andern Blicks, (der uns aber freylich gar nicht verliehen iſt, ſondern an deſſen Statt wir nur den Vernunftbegriff haben, nemlich einer intellectuellen Anſchauung deſſelben Subjects fähig wären, ſo würden wir doch inne werden, daß dieſe ganze Kette von Erſcheinungen in Anſehung deſſen, was nur immer das moraliſche Geſetz angehen kann, von der Spontaneität des Subjects, als Dinges an ſich ſelbſt, abhängt, von deren Beſtimmung ſich gar keine phyſiſche Erklärung geben läßt. Zur Ermangelung dieſer Anſchauung verſichert uns das moraliſche Geſetz dieſen Unterſchied der Beziehung unſerer Handlungen, als Erſcheinungen, auf das Sinnenweſen unſeres Subjects, von derjenigen, dadurch dieſes Sinnenweſen ſelbſt auf das intelligibele Subſtrat in uns bezogen wird. — In dieſer Rückſicht, die unſerer Vernunft natürlich, obgleich unerklärlich iſt, laſſen ſich auch Beurtheilungen rechtfertigen, die mit aller Gewiſſenhaftigkeit gefället, dennoch dem erſten Anſcheine nach aller Billigkeit ganz zu widerſtreiten ſcheinen. Es giebt Fälle, wo Menſchen von Kindheit auf, ſelbſt unter einer Erziehung, die, mit der ihrigen zugleich, andern erſprießlich war, dennoch ſo frühe Bosheit zeigen, und ſo bis in ihre Mannesjahre zu ſteigen fortfahren, daß man ſie für gebohrne Böſewichter, und gänzlich, was die Denkungsart betrifft, für unbeſſerlich hält, gleichwol aber ſie wegen

ihres

ihres Thuns und Laſſens eben ſo richtet, ihnen ihre Verbrechen eben ſo als Schuld verweiſet, ja ſie (die Kinder) ſelbſt dieſe Verweiſe ſo ganz gegründet finden, als ob ſie, ungeachtet der ihnen beygemeſſenen hoffnungsloſen Naturbeſchaffenheit ihres Gemüths, eben ſo verantwortlich blieben, als jeder andere Menſch. Dieſes würde nicht geſchehen können, wenn wir nicht vorausſetzten, daß alles, was aus ſeiner Willkühr entſpringt (wie ohne Zweifel jede vorſetzlich verübte Handlung) eine freye Cauſalität zum Grunde habe, welche von der frühen Jugend an ihren Character in ihren Erſcheinungen (den Handlungen) ausdrückt, die wegen der Gleichförmigkeit des Verhaltens einen Naturzuſammenhang kenntlich machen, der aber nicht die arge Beſchaffenheit des Willens nothwendig macht, ſondern vielmehr die Folge der freywillig angenommenen böſen und unwandelbaren Grundſätze iſt, welche ihn nur noch um deſto verwerflicher und ſtrafwürdiger machen.

Aber noch ſteht eine Schwierigkeit der Freyheit bevor, ſo fern ſie mit dem Naturmechanism, in einem Weſen, das zur Sinnenwelt gehört, vereinigt werden ſoll. Eine Schwierigkeit, die, ſelbſt nachdem alles bisherige eingewilligt worden, der Freyheit dennoch mit ihrem gänzlichen Untergange droht. Aber bey dieſer Gefahr giebt ein Umſtand doch zugleich Hoffnung zu einem für die Behauptung der Freyheit noch glück-

lichen Ausgange, nemlich daß dieſelbe Schwierigkeit viel ſtärker (in der That, wie wir bald ſehen werden, allein,) das Syſtem drückt, in welchem die in Zeit und Raum beſtimmbare Exiſtenz für die Exiſtenz der Dinge an ſich ſelbſt gehalten wird, ſie uns alſo nicht nöthigt, unſere vornehmſte Vorausſetzung von der Idealität der Zeit, als bloßer Form ſinnlicher Anſchauung, folglich als bloßer Vorſtellungsart, die dem Subjecte als zur Sinnenwelt gehörig eigen iſt, abzugehen, und alſo nur erfodert ſie mit dieſer Idee zu vereinigen.

Wenn man uns nemlich auch einräumt, daß das intelligibele Subject in Anſehung einer gegebenen Handlung noch frey ſeyn kann, obgleich es als Subject, das auch zur Sinnenwelt gehörig, in Anſehung derſelben mechaniſch bedingt iſt, ſo ſcheint es doch, man müſſe, ſo bald man annimmt, Gott, als allgemeines Urweſen, ſey die Urſache auch der Exiſtenz der Subſtanz (ein Satz, der niemals aufgegeben werden darf, ohne den Begriff von Gott als Weſen aller Weſen, und hiemit ſeine Allgenugſamkeit, auf die alles in der Theologie ankommt, zugleich mit aufzugeben), auch einräumen. Die Handlungen des Menſchen haben in demjenigen ihren beſtimmenden Grund, was gänzlich außer ihrer Gewalt iſt, nemlich in der Cauſalität eines von ihm unterſchiedenen höchſten Weſens, von welchem das Daſeyn des erſtern, und die ganze Beſtimmung ſeiner Cauſalität ganz und gar abhängt. In

der

der That: wären die Handlungen des Menſchen, ſo wie ſie zu ſeinen Beſtimmungen in der Zeit gehören, nicht bloße Beſtimmungen deſſelben als Erſcheinung, ſondern als Dinges an ſich ſelbſt, ſo würde die Freyheit nicht zu retten ſeyn. Der Menſch wäre Marionette, oder ein Vaucanſonſches Avtomat, gezimmert und aufgezogen von dem oberſten Meiſter aller Kunſtwerke, und das Selbſtbewußtſeyn würde es zwar zu einem denkenden Avtomate machen, in welchem aber das Bewußtſeyn ſeiner Spontaneität, wenn ſie für Freyheit gehalten wird, bloße Täuſchung wäre, indem ſie nur comparativ ſo genannt zu werden verdient, weil die nächſten beſtimmenden Urſachen ſeiner Bewegung, und eine lange Reihe derſelben zu ihren beſtimmenden Urſachen hinauf, zwar innerlich ſind, die letzte und höchſte aber doch gänzlich in einer fremden Hand angetroffen wird. Daher ſehe ich nicht ab, wie diejenige, welche noch immer dabey beharren, Zeit und Raum für zum Daſeyn der Dinge an ſich ſelbſt gehörige Beſtimmungen anzuſehen, hier die Fatalität der Handlungen vermeiden wollen, oder wenn ſie ſo geradezu (wie der ſonſt ſcharfſinnige Mendelsſohn that,) beide nur als zur Exiſtenz endlicher und abgeleiteter Weſen, aber nicht zu der des unendlichen Urweſens nothwendig gehörige Bedingungen einräumen, ſich rechtfertigen wollen, woher ſie dieſe Befugniß nehmen, einen ſolchen Unterſchied zu machen, ſogar wie ſie auch nur dem Wider-

derſpruche ausweichen wollen, den ſie begehen, wenn ſie das Daſeyn in der Zeit als den endlichen Dingen an ſich nothwendig anhängende Beſtimmung anſehen, da Gott die Urſache dieſes Daſeyns iſt, er aber doch nicht die Urſache der Zeit (oder des Raums) ſelbſt ſeyn kann, (weil dieſe als nothwendige Bedingung a priori dem Daſeyn der Dinge vorausgeſetzt ſeyn muß,) ſeine Cauſalität folglich in Anſehung der Exiſtenz dieſer Dinge, ſelbſt der Zeit nach, bedingt ſeyn muß, wobey nun alle die Widerſprüche gegen die Begriffe ſeiner Unendlichkeit und Unabhängigkeit unvermeidlich eintreten müſſen. Hingegen iſt es uns ganz leicht, die Beſtimmung der göttlichen Exiſtenz, als unabhängig von allen Zeitbedingungeu, zum Unterſchiede von der eines Weſens der Sinnenwelt, als die Exiſtens eines Weſens an ſich ſelbſt, von der eines Dinges in der Erſcheinung zu unterſcheiden. Daher, wenn man jene Idealität der Zeit und des Raums nicht annimmt, nur allein der Spinozism übrig bleibt, in welchem Raum und Zeit weſentliche Beſtimmungen des Urweſens ſelbſt ſind, die von ihm abhängige Dinge aber (alſo auch wir ſelbſt) nicht Subſtanzen, ſondern blos ihm inhärirende Accidenzen ſind; weil man dieſe Dinge blos, als ſeine Wirkungen, in der Zeit exiſtiren, welche die Bedingung ihrer Exiſtenz an ſich wäre, auch die Handlungen dieſer Weſen blos ſeine Handlungen ſeyn müßten, die er irgendwo und irgendwann ausübte. Daher ſchließt

der

der Spinozism, unerachtet der Ungereimtheit ſeiner Grundidee, doch weit bündiger, als es nach der Schöpfungstheorie geſchehen kann, wenn die für Subſtanzen angenommene und an ſich in der Zeit exiſtirende Weſen Wirkungen einer oberſten Urſache, und doch nicht zugleich zu ihm und ſeiner Handlung, ſondern für ſich als Subſtanzen angeſehen werden.

Die Auflöſung obgedachter Schwierigkeit geſchieht, kurz und einleuchtend, auf folgende Art: Wenn die Exiſtenz in der Zeit eine bloße ſinnliche Vorſtellungsart der denkenden Weſen in der Welt iſt, folglich ſie, als Dinge an ſich ſelbſt, nicht angeht: ſo iſt die Schöpfung dieſer Weſen eine Schöpfung der Dinge an ſich ſelbſt; weil der Begriff einer Schöpfung nicht zu der ſinnlichen Vorſtellungsart der Exiſtenz und zur Cauſalität gehört, ſondern nur auf Noumenen bezogen werden kann. Folglich, wenn ich von Weſen in der Sinnenwelt ſage: ſie ſind erſchaffen; ſo betrachte ich ſie ſo fern als Noumenen. So, wie es alſo ein Widerſpruch wäre, zu ſagen, Gott ſey ein Schöpfer von Erſcheinungen, ſo iſt es auch ein Widerſpruch, zu ſagen, er ſey, als Schöpfer, Urſache der Handlungen in der Sinnenwelt, mithin als Erſcheinungen, wenn er gleich Urſache des Daſeyns der handelnden Weſen (als Noumenen) iſt. Iſt es nun möglich, (wenn wir nur das Daſeyn in der Zeit für etwas, was blos von Erſcheinungen, nicht von Dingen an ſich ſelbſt gilt, annehmen,) die Freyheit, unbeſchadet

dem Naturmechanism der Handlungen als Erſcheinungen, zu behaupten, ſo kann, daß die handelnden Weſen Geſchöpfe ſind, nicht die mindeſte Aenderung hierin machen, weil die Schöpfung ihre intelligibele, aber nicht ſenſibele Exiſtenz betrifft, und alſo nicht als Beſtimmungsgrund der Erſcheinungen angeſehen werden kann; welches aber ganz anders ausfallen würde, wenn die Weltweſen als Dinge an ſich ſelbſt in der Zeit exiſtirten, da der Schöpfer der Subſtanz, zugleich der Urheber des ganzen Maſchinenweſens an dieſer Subſtanz ſeyn würde.

Von ſo großer Wichtigkeit iſt die in der Crit. der r. ſpec. V. verrichtete Abſonderung der Zeit (ſo wie des Raums) von der Exiſtenz der Dinge an ſich ſelbſt.

Die hier vorgetragene Auflöſung der Schwierigkeit hat aber, wird man ſagen, doch viel Schweres in ſich, und iſt einer hellen Darſtellung kaum empfänglich. Allein, iſt denn jede andere, die man verſucht hat, oder verſuchen mag, leichter und faßlicher? Eher möchte man ſagen, die dogmatiſchen Lehrer der Metaphyſik hätten mehr ihre Verſchmitzheit als Aufrichtigkeit darin bewieſen, daß ſie dieſen ſchwierigen Punct, ſo weit wie möglich, aus den Augen brachten, in der Hoffnung, daß, wenn ſie davon gar nicht ſprächen, auch wol niemand leichtlich an ihn denken würde. Wenn einer Wiſſenſchaft geholfen werden ſoll, ſo müſſen alle Schwierigkeiten aufgedecket und ſogar diejenigen aufgeſucht werden,

den, die ihr noch ſo in geheim im Wege liegen; denn jede derſelben ruft ein Hülfsmittel auf, welches, ohne der Wiſſenſchaft einen Zuwachs, es ſey an Umfang, oder an Beſtimmtheit, zu verſchaffen nicht gefunden werden kann, wodurch alſo ſelbſt die Hinderniſſe Beförderungsmittel der Gründlichkeit der Wiſſenſchaft werden. Dagegen, werden die Schwierigkeiten abſichtlich verdeckt, oder blos durch Palliativmittel gehoben, ſo brechen ſie, über kurz oder lang, in unheilbare Uebel aus, welche die Wiſſenſchaft in einem gänzlichen Scepticism zu Grunde richten.

* * *

Da es eigentlich der Begriff der Freyheit iſt, der unter allen Ideen der reinen ſpeculativen Vernunft, allein ſo große Erweiterung im Felde des Ueberſinnlichen, wenn gleich nur in Anſehung des practiſchen Erkenntniſſes verſchafft, ſo frage ich mich: woher denn ihm ausſchließungsweiſe eine ſo große Fruchtbarkeit zu Theil geworden ſey, indeſſen die übrigen zwar die leere Stelle für reine mögliche Verſtandesweſen bezeichnen, den Begriff von ihnen aber durch nichts beſtimmen können. Ich begreife bald, daß, da ich nichts ohne Categorie denken kann, dieſe auch in der Idee der Vernunft, von der Freyheit, mit der ich mich beſchäftige, zuerſt müſſe aufgeſucht werden, welche hier die Categorie der Cauſalität iſt, und daß ich, wenn gleich dem Vernunftbegriffe der Freyheit,

als überſchwenglichem Begriffe, keine correſpondirende Anſchauung untergelegt werden kann, dennoch dem Verſtandesbegriffe (der Cauſalität), für deſſen Syntheſis jener das Unbedingte fodert, zuvor eine ſinnliche Anſchauung gegeben werden müſſe, dadurch ihm zuerſt die objective Realität geſichert wird. Nun ſind alle Categorien in zwey Claſſen, die mathematiſche, welche blos auf die Einheit der Syntheſis in der Vorſtellung der Objecte, und die dynamiſche, welche auf die in der Vorſtellung der Exiſtenz der Objecte gehen, eingetheilt. Die erſtere (die der Größe und der Qualität) enthalten jederzeit eine Syntheſis des Gleichartigen, in welcher das Unbedingte, zu dem in der ſinnlichen Anſchauung gegebenen Bedingten in Raum und Zeit, da es ſelbſt wiederum zum Raume und der Zeit gehören, und alſo immer wieder unbedingt ſeyn mußte, gar nicht kann gefunden werden; daher auch in der Dialectik der reinen theoretiſchen Vernunft die einander entgegengeſetzte Arten, das Unbedingte und die Totalität der Bedingungen für ſie zu finden, beide falſch waren. Die Categorien der zweyten Claſſe (die der Cauſalität und der Nothwendigkeit eines Dinges) erforderten dieſe Gleichartigkeit (des Bedingten und der Bedingung in der Syntheſis) gar nicht, weil hier nicht die Anſchauung, wie ſie aus einem Mannigfaltigen in ihr zuſammengeſetzt, ſondern nur wie die Exiſtenz des ihr correſpondirenden bedingten Gegenſtandes zu der Exiſtenz der Bedingung,

(im

(im Verſtande als damit verknüpft) hinzukomme, vorgeſtellt werden ſolle, und da war es erlaubt, zu dem durchgängig Bedingten in der Sinnenwelt (ſo wohl in Anſehung der Cauſalität als des zufälligen Daſeyns der Dinge ſelbſt) das Unbedingte, obzwar übrigens unbeſtimmt, in der intelligibelen Welt zu ſetzen, und die Syntheſis tranſcendent zu machen; daher denn auch in der Dialectik der r. ſpec. V. ſich fand, daß beide, dem Scheine nach, einander entgegengeſetzte Arten das Unbedingte zum Bedingten zu finden, z. B. in der Syntheſis der Cauſalität zum Bedingten, in der Reihe der Urſachen und Wirkungen der Sinnenwelt, die Cauſalität, die weiter nicht ſinnlich bedingt iſt, zu denken, ſich in der That nicht widerſpreche, und daß dieſelbe Handlung, die, als zur Sinnenwelt gehörig, jederzeit ſinnlich bedingt, d. i. mechaniſch = nothwendig iſt, doch zugleich auch, als zur Cauſalität des handelnden Weſens, ſo fern es zur intelligibelen Welt gehörig iſt, eine ſinnlich unbedingte Cauſalität zum Grunde haben, mithin als frey gedacht werden könne. Nun kam es bloc darauf an, daß dieſes Können in ein Seyn verwandelt würde, d. i., daß man in einem wirklichen Falle, gleichſam durch ein Factum, beweiſen könne: daß gewiſſe Handlungen eine ſolche Cauſalität (die intellectuelle, ſinnlich unbedingte) vorausſetzen, ſie mögen nun wirklich, oder auch nur geboten, d. i. objectiv practiſch nothwendig ſeyn. An wirklich in der Erfahrung gegebenen Hand-

lun-

lungen, als Begebenheiten der Sinnenwelt, konnten wir dieſe Verknüpfung nicht anzutreffen hoffen, weil die Cauſalität durch Freyheit immer außer der Sinnenwelt im Intelligibelen geſucht werden muß. Andere Dinge, außer den Sinnenweſen, ſind uns aber zur Wahrnehmung und Beobachtung nicht gegeben. Alſo blieb nichts übrig, als daß etwa ein unwiderſprechlicher und zwar objectiver Grundſatz der Cauſalität, welcher alle ſinnliche Bedingung von ihrer Beſtimmung ausſchließt, d. i. ein Grundſatz, in welchem die Vernunft ſich nicht weiter auf etwas **Anderes** als Beſtimmungsgrund in Anſehung der Cauſalität beruft, ſondern den ſie durch jenen Grundſatz ſchon ſelbſt enthält, und wo ſie alſo, als **reine Vernunft**, ſelbſt practiſch iſt, gefunden werde. Dieſer Grundſatz aber bedarf keines Suchens und keiner Erfindung; er iſt längſt in aller Menſchen Vernunft geweſen und ihrem Weſen einverleibt, und iſt der Grundſatz der Sittlichkeit. Alſo iſt jene unbedingte Cauſalität und das Vermögen derſelben, die Freyheit, mit dieſer aber ein Weſen (ich ſelber), welches zur Sinnenwelt gehört, doch zugleich als zur intelligibelen gehörig nicht blos unbeſtimmt und problematiſch **gedacht**, (welches ſchon die ſpeculatiae Vernunft als thunlich ausmitteln konnte) ſondern ſogar in **Anſehung des Geſetzes** ihre Cauſalität **beſtimmt** und aſſertoriſch **erkannt**, und ſo uns die Wirklichkeit der intelligibelen Welt, und zwar in practiſcher Rückſicht **beſtimmt**, gegeben worden,

den, und dieſe Beſtimmung, die in theoretiſcher Abſicht transſcendent (überſchwenglich) ſeyn würde, iſt in practiſcher immanent. Dergleichen Schritt aber konnten wir in Anſehung der zweyten dynamiſchen Idee, nemlich der eines nothwendigen Weſens nicht thun. Wir konnten zu ihm aus der Sinnenwelt, ohne Vermittelung der erſteren dyn. Idee, nicht hinauf kommen. Denn, wollten wir es verſuchen, ſo müßten wir den Sprung gewagt haben, alles das, was uns gegeben iſt, zu verlaſſen, und uns zu dem hinzuſchwingen, wovon uns auch nichts gegeben iſt, wodurch wir die Verknüpfung eines ſolchen intelligibelen Weſens mit der Sinnenwelt vermitteln könnten (weil das nothwendige Weſen als außer uns gegeben erkannt werden ſollte); welches dagegen in Anſehung unſeres eignen Subjects, ſo fern es ſich durchs moraliſche Geſetz einerſeits als intelligibeles Weſen (vermöge der Freyheit) beſtimmt, andererſeits als nach dieſer Beſtimmung in der Sinnenwelt thätig, ſelbſt erkennt, wie jetzt der Augenſchein darthut, ganz wohl möglich iſt. Der einzige Begriff der Freyheit verſtattet es, daß wir nicht außer uns hinausgehen dürfen, um das Unbedingte und Intelligibele zu dem Bedingten und Sinnlichen zu finden. Denn es iſt unſere Vernunft ſelber, die ſich durchs höchſte uud unbedingte practiſche Geſetz, und das Weſen, das ſich dieſes Geſetzes bewußt iſt, (unſere eigene Perſon) als zur reinen Verſtandeswelt gehörig, und zwar ſogar mit Beſtimmung

mung

mung der Art, wie es als ein ſolches thätig ſeyn könne, erkennt. So läßt ſich begreifen, warum in dem ganzen Vernunftvermögen nur das Practiſche dasjenige ſeyn könne, welches uns über die Sinnenwelt hinaushilft, und Erkenntniſſe von einer überſinnlichen Ordnung und Verknüpfung verſchaffe, die aber eben darum freylich nur ſo weit, als es gerade für die reine practiſche Abſicht nöthig iſt, ausgedehnt werden können.

Nur auf Eines ſey es mir erlaubt bey dieſer Gelegenheit noch aufmerkſam zu machen, nemlich daß jeder Schritt, den man mit der reinen Vernunft thut, ſogar im practiſchen Felde, wo man auf ſubtile Speculation gar nicht Rückſicht nimmt, dennoch ſich ſo genau und zwar von ſelbſt an alle Momente der Critik der theoretiſchen Vernunft anſchließe, als ob jeder mit überlegter Vorſicht, blos um dieſer Beſtätigung zu verſchaffen, ausgedacht wäre. Eine ſolche auf keinerley Weiſe geſuchte, ſondern (wie man ſich ſelbſt davon überzeugen kann, wenn man nur die moraliſchen Nachforſchungen bis zu ihren Principien fortſetzen will) ſich von ſelbſt findende, genaue Eintreffung der wichtigſten Sätze der practiſchen Vernunft, mit denen oft zu ſubtil und unnöthig ſcheinenden Bemerkungen der Critik der ſpeculativen, überraſcht und ſetzt in Verwunderung, und beſtärkt die ſchon von andern erkannte und geprieſene Maxime in jeder wiſſenſchaftlichen Unterſuchung mit aller möglichen Genauigkeit und Offenheit ſeinen Gang ungeſtört fortzuſetzen,

ßen, ohne ſich an das zu kehren, wowider ſie außer ihrem Felde etwa verſtoßen möchte, ſondern ſie für ſich allein, ſo viel man kann, wahr und vollſtändig zu vollführen. Oeftere Beobachtung hat mich überzeugt, daß, wenn man dieſe Geſchäffte zu Ende gebracht hat, das, was in der Hälfte deſſelben, in Betracht anderer Lehren außerhalb, mir bisweilen ſehr bedenklich ſchien, wenn ich dieſe Bedenklichkeit nur ſo lange aus den Augen ließ, und blos auf mein Geſchäfft Acht hatte, bis es vollendet ſey, endlich auf unerwartete Weiſe mit demjenigen vollkommen zuſammenſtimmte, was ſich ohne die mindeſte Rückſicht auf jene Lehren, ohne Parteylichkeit und Vorliebe für dieſelbe, von ſelbſt gefunden hatte. Schriftſteller würden ſich manche Irrthümer, manche verlohrne Mühe (weil ſie auf Blendwerk geſtellt war) erſparen, wenn ſie ſich nur entſchließen könnten, mit etwas mehr Offenheit zu Werke zu gehen.

Zweytes Buch.

Dialectik
der
reinen practiſchen Vernunft.

Erſtes Hauptſtück.

Von einer Dialectik
der
reinen practiſchen Vernunft überhaupt.

Die reine Vernunft hat jederzeit ihre Dialectik, man mag ſie in ihrem ſpeculativen oder practiſchen Gebrauche betrachten; denn ſie verlangt die abſolute Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten, und dieſe kann ſchlechterdings nur in Dingen an ſich ſelbſt angetroffen werden. Da aber alle Begriffe der Dinge auf Anſchauungen bezogen werden müſſen, welche, bey uns Menſchen, niemals anders als ſinnlich ſeyn können, mithin die Gegenſtände, nicht als Dinge an ſich ſelbſt, ſondern blos als Erſcheinungen erkennen laſſen, in deren Reihe des Bedingten und der Bedingungen das Unbedingte niemals angetroffen werden kann, ſo entſpringt ein unvermeidlicher Schein aus der

Anwendung dieſer Vernunftidee der Totalität der Bedingungen (mithin des Unbedingten) auf Erſcheinungen, als wären ſie Sachen an ſich ſelbſt (denn dafür werden ſie, in Ermangelung einer warnenden Critik, jederzeit gehalten), der aber niemals als trüglich bemerkt werden würde, wenn er ſich nicht durch einen Widerſtreit der Vernunft mit ſich ſelbſt, in der Anwendung ihres Grundſatzes, das Unbedingte zu allem Bedingten vorauszuſetzen, auf Erſcheinungen, ſelbſt verriethen. Hiedurch wird aber die Vernunft genöthigt, dieſem Scheine nachzuſpüren, woraus er entſpringe, und wie er gehoben werden könne, welches nicht anders, als durch eine vollſtändige Critik des ganzen reinen Vernunftvermögens, geſchehen kann; ſo daß die Antinomie der reinen Vernunft, die in ihrer Dialectik offenbar wird, in der That die wohlthätigſte Verirrung iſt, in die die menſchliche Vernunft je hat gerathen können, indem ſie uns zuletzt antreibt, den Schlüſſel zu ſuchen, aus dieſem Labyrinthe herauszukommen, der, wenn er gefunden worden, noch das entdeckt, was man nicht ſuchte und doch bedarf, nemlich eine Ausſicht in eine höhere, unveränderliche Ordnung der Dinge, in der wir ſchon jetzt ſind, und in der unſer Daſeyn der höchſten Vernunftbeſtimmung gemäß fortzuſetzen, wir durch beſtimmte Vorſchriften nunmehr angewieſen werden können.

Wie im ſpeculativen Gebrauche der reinen Vernunft jene natürliche Dialectik aufzulöſen, und der Irrthum, aus einem übrigens natürlichen Scheine, zu verhüten ſey, kann man in der Critik jenes Vermögens ausführlich antreffen. Aber der Vernunft in ihrem practiſchen Gebrauche geht es um nichts beſſer. Sie ſucht, als reine practiſche Vernunft, zu dem practiſch-Bedingten (was auf Neigungen und Naturbedürfniß beruht) ebenfalls das Unbedingte, und zwar nicht als Beſtimmungsgrund des Willens, ſondern, wenn dieſer auch (im moraliſchen Geſetze) gegeben worden, die unbedingte Totalität des Gegenſtandes der reinen practiſchen Vernunft, unter dem Namen des **höchſten Guts**.

Dieſe Idee practiſch-, d. i. für die Maxime unſeres vernünftigen Verhaltens, hinreichend zu beſtimmen, iſt die Weisheitslehre, und dieſe wiederum als Wiſſenſchaft, iſt Philoſophie, in der Bedeutung, wie die Alten das Wort verſtanden, bey denen ſie eine Anweiſung zu dem Begriffe war, worin das höchſte Gut zu ſetzen, und zum Verhalten, durch welches es zu erwerben ſey. Es wäre gut, wenn wir dieſes Wort bey ſeiner alten Bedeutung ließen, als eine Lehre vom höchſten Gut, ſo fern die Vernunft beſtrebt iſt, es darin zur Wiſſenſchaft zu bringen. Denn einestheils würde die angehängte einſchränkende Bedingung dem griechiſchen Ausdrucke (welcher Liebe zur Weisheit bedeutet) angemeſſen und doch zugleich hinreichend ſeyn,

die Liebe zur Wiſſenſchaft, mithin aller ſpeculativen Erkenntniß der Vernunft, ſo fern ſie ihr, ſowol zu jenem Begriffe, als auch dem practiſchen Beſtimmungsgrunde dienlich iſt, unter dem Namen der Philoſophie, mit zu befaſſen, und doch den Hauptzweck, um deſſentwillen ſie allein Weisheitslehre genannt werden kann, nicht aus den Augen verlieren laſſen. Anderen Theils würde es auch nicht übel ſeyn, den Eigendünkel desjenigen, der es wagte ſich des Titels eines Philoſophen ſelbſt anzumaaßen, abzuſchrecken, wenn man ihm ſchon durch die Definition den Maaßſtab der Selbſtſchätzung vorhielte, der ſeine Anſprüche ſehr herabſtimmen wird; denn ein Weisheitslehrer zu ſeyn, möchte wol etwas mehr, als einen Schüler bedeuten, der noch immer nicht weit genug gekommen iſt, um ſich ſelbſt, vielweniger um andere, mit ſicherer Erwartung eines ſo hohen Zwecks, zu leiten; es würde einen Meiſter in Kenntniß der Weisheit bedeuten, welches mehr ſagen will, als ein beſcheidener Mann ſich ſelber anmaaßen wird, und Philoſophie würde, ſo wie die Weisheit, ſelbſt noch immer ein Ideal bleiben, welches objectiv in der Vernunft allein vollſtändig vorgeſtellt wird, ſubjectiv aber, für die Perſon, nur das Ziel ſeiner unaufhörlichen Beſtrebung iſt, und in deſſen Beſitz, unter dem angemaaßten Namen eines Philoſophen, zu ſeyn, nur der vorzugeben berechtigt iſt, der auch die unfehlbare Wirkung derſelben (in Beherrſchung ſeiner ſelbſt,

und dem ungezweifelten Intereſſe, das er vorzüglich am allgemeinen Guten nimmt) an ſeiner Perſon, als Beyſpiele, aufſtellen kann, welches die Alten auch foderten, um jenen Ehrennamen verdienen zu können.

In Anſehung der Dialectik der reinen practiſchen Vernunft, im Puncte der Beſtimmung des Begriffs vom höchſten Gute, (welche, wenn ihre Auflöſung gelingt, eben ſowol, als die der theoretiſchen, die wohlthätigſte Wirkung erwarten läßt, dadurch daß die aufrichtig angeſtellte und nicht verheelte Widerſprüche der reinen practiſchen Vernunft mit ihr ſelbſt, zur vollſtändigen Critik ihres eigenen Vermögens nöthigen,) haben wir nur noch eine Erinnerung voranzuſchicken.

Das moraliſche Geſetz iſt der alleinige Beſtimmungsgrund des reinen Willens. Da dieſes aber blos formal iſt, (nemlich, allein die Form der Maxime, als allgemein geſetzgebend, fodert,) ſo abſtrahirt es, als Beſtimmungsgrund, von aller Materie, mithin von allem Objecte, des Wollens. Mithin mag das höchſte Gut immer der ganze Gegenſtand einer reinen practiſchen Vernunft, d. i. eines reinen Willens ſeyn, ſo iſt es darum doch nicht für den Beſtimmungsgrund deſſelben zu halten, und das moraliſche Geſetz muß allein als der Grund angeſehen werden, jenes, und deſſen Bewirkung oder Beförderung, ſich zum Objecte zu machen. Dieſe Erinnerung iſt in einem ſo delicaten

Falle,

Falle, als die Beſtimmung ſittlicher Principien iſt, wo auch die kleinſte Mißdeutung Geſinnungen verfälſcht, von Erheblichkeit. Denn man wird aus der Analytik erſehen haben, daß, wenn man vor dem moraliſchen Geſetze irgend ein Object, unter dem Namen eines Guten, als Beſtimmungsgrund des Willens annimmt, und von ihm denn das oberſte practiſche Princip ableitet, dieſes alsdenn jederzeit Heteronomie herbeybringen und das moraliſche Princip verdrängen würde.

Es verſteht ſich aber von ſelbſt, daß, wenn im Begriffe des höchſten Guts das moraliſche Geſetz, als oberſte Bedingung, ſchon mit eingeſchloſſen iſt, alsdenn das höchſte Gut nicht blos Object, ſondern auch ſein Begriff, und die Vorſtellung der durch unſere practiſche Vernunft möglichen Exiſtenz deſſelben zugleich der Beſtimmungsgrund des reinen Willens ſey; weil alsdenn in der That das in dieſem Begriffe ſchon eingeſchloſſene und mitgedachte moraliſche Geſetz und kein anderer Gegenſtand, nach dem Princip der Autonomie, den Willen beſtimmt. Dieſe Ordnung der Begriffe von der Willensbeſtimmung darf nicht aus den Augen gelaſſen werden; weil man ſonſt ſich ſelbſt mißverſteht und ſich zu widerſprechen glaubt, wo doch alles in der vollkommenſten Harmonie neben einander ſteht.

Zweytes Hauptſtück.

Von der

Dialectik der reinen Vernunft

in Beſtimmung des Begriffs vom höchſten Gut.

Der Begriff des Höchſten enthält ſchon eine Zweydeutigkeit, die, wenn man darauf nicht Acht hat, unnöthige Streitigkeiten veranlaſſen kann. Das Höchſte kann das Oberſte (ſupremum) oder auch das Vollendete (conſummatum) bedeuten. Das erſtere iſt diejenige Bedingung, die ſelbſt unbedingt d. i. keiner andern untergeordnet iſt (originarium); das zweyte, dasjenige Ganze, das kein Theil eines noch größeren Ganzen von derſelben Art iſt (perfectiſſimum). Daß Tugend (als die Würdigkeit glücklich zu ſeyn) die oberſte Bedingung alles deſſen, was uns nur wünſchenswerth ſcheinen mag, mithin auch aller unſerer Bewerbung um Glückſeligkeit, mithin das oberſte Gut ſey, iſt in der Analytik bewieſen worden. Darum iſt ſie aber noch nicht das ganze und vollendete Gut, als Gegenſtand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Weſen; denn, um das zu ſeyn, wird auch Glückſeligkeit dazu erfodert, und zwar nicht blos in den

partheyiſchen Augen der Perſon, die ſich ſelbſt zum Zwecke macht, ſondern ſelbſt im Urtheile einer unpartheyiſchen Vernunft, die jene überhaupt in der Welt als Zweck an ſich betrachtet. Denn der Glückſeligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derſelben nicht theilhaftig zu ſeyn, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Weſens, welches zugleich alle Gewalt hätte, wenn wir uns auch nur ein ſolches zum Verſuche denken, gar nicht zuſammen beſtehen. So fern nun Tugend und Glückſeligkeit zuſammen den Beſitz des höchſten Guts in einer Perſon, hiebey aber auch Glückſeligkeit, ganz genau in Proportion der Sittlichkeit (als Werth der Perſon und deren Würdigkeit glücklich zu ſeyn) ausgetheilt, das höchſte Gut einer möglichen Welt ausmachen: ſo bedeutet dieſes das Ganze, das vollendete Gute, worin doch Tugend immer, als Bedingung, das oberſte Gut iſt, weil es weiter keine Bedingung über ſich hat, Glückſeligkeit immer etwas, was dem, der ſie beſitzt, zwar angenehm, aber nicht für ſich allein ſchlechterdings und in aller Rückſicht gut iſt, ſondern jederzeit das moraliſche geſetzmäßige Verhalten als Bedingung vorausſetzt.

Zwey in einem Begriffe nothwendig verbundene Beſtimmungen müſſen als Grund und Folge verknüpft ſeyn, und zwar entweder ſo, daß dieſe Einheit als analytiſch (logiſche Verknüpfung) oder als ſynthetiſch (reale Verbindung), jene nach dem Geſetze der

Identität, dieſe der Cauſalität betrachtet wird. Die Verknüpfung der Tugend mit der Glückſeligkeit kann alſo entweder ſo verſtanden werden, daß die Beſtrebung tugendhaft zu ſeyn und die vernünftige Bewerbung um Glückſeligkeit nicht zwey verſchiedene, ſondern ganz identiſche Handlungen wären, da denn der erſteren keine andere Maxime, als zu der letztern zum Grunde gelegt zu werden brauchte: oder jene Verknüpfung wird darauf ausgeſetzt, daß Tugend die Glückſeligkeit als etwas von dem Bewußtſeyn der erſteren unterſchiedenes, wie die Urſache eine Wirkung, hervorbringe.

Von den alten griechiſchen Schulen waren eigentlich nur zwey, die in Beſtimmung des Begriffs vom höchſten Gute ſo fern zwar einerley Methode befolgten, daß ſie Tugend und Glückſeligkeit nicht als zwey verſchiedene Elemente des höchſten Guts gelten ließen, mithin die Einheit des Princips nach der Regel der Identität ſuchten; aber darin ſchieden ſie ſich wiederum, daß ſie unter beiden den Grundbegriff verſchiedentlich wählten. Der **Epicuräer** ſagte: ſich ſeiner auf Glückſeligkeit führenden Maxime bewußt ſeyn, das iſt Tugend; der **Stoiker**: ſich ſeiner Tugend bewußt ſeyn, iſt Glückſeligkeit. Dem erſtern war **Klugheit** ſo viel als Sittlichkeit; dem zweyten, der eine höhere Benennung für die Tugend wählete, war **Sittlichkeit** allein wahre **Weisheit**.

Man

Man muß bedauren, daß die Scharfſinnigkeit dieſer Männer (die man doch zugleich darüber bewundern muß, daß ſie in ſo frühen Zeiten ſchon alle erdenkliche Wege philoſophiſcher Eroberungen verſuchten) unglücklich angewandt war, zwiſchen äußerſt ungleichartigen Begriffen, dem der Glückſeligkeit und dem der Tugend, Identität zu ergrübeln. Allein es war dem dialectiſchen Geiſte ihrer Zeiten angemeſſen, was auch jetzt bisweilen ſubtile Köpfe verleitet, weſentliche und nie zu vereinigende Unterſchiede in Principien dadurch aufzuheben, daß man ſie in Wortſtreit zu verwandeln ſucht, und ſo, dem Scheine nach, Einheit des Begriffs blos unter verſchiedenen Benennungen erkünſtelt, und dieſes trifft gemeiniglich ſolche Fälle, wo die Vereinigung ungleichartiger Gründe ſo tief oder hoch liegt, oder eine ſo gänzliche Umänderung der ſonſt im philoſophiſchen Syſtem angenommenen Lehren erfodern würde, daß man Scheu trägt ſich in den realen Unterſchied tief einzulaſſen, und ihn lieber als Uneinigkeit in bloßen Formalien behandelt.

Indem beide Schulen Einerleyheit der practiſchen Principien der Tugend und Glückſeligkeit zu ergrübeln ſuchten, ſo waren ſie darum nicht unter ſich einhellig, wie ſie dieſe Identität herauszwingen wollten, ſondern ſchieden ſich in unendliche Weiten von einander, indem die eine ihr Princip auf der äſthetiſchen, die andere auf der logiſchen Seite, jene im Bewußtſeyn der ſinn-

lichen Bedürfniß, die andere in der Unabhängigkeit der practiſchen Vernunft von allen ſinnlichen Beſtimmungsgründen ſetzte. Der Begriff der Tugend lag, nach dem Epicuräer, ſchon in der Maxime ſeine eigene Glückſeligkeit zu befördern; das Gefühl der Glückſeligkeit war dagegen nach dem Stoiker ſchon im Bewußtſeyn ſeiner Tugend enthalten. Was aber in einem andern Begriffe enthalten iſt, iſt zwar mit einem Theile des Enthaltenden, aber nicht mit dem Ganzen einerley und zween Ganze können überdem ſpecifiſch von einander unterſchieden ſeyn, ob ſie zwar aus eben demſelben Stoffe beſtehen, wenn nemlich die Theile in beiden auf ganz verſchiedene Art zu einem Ganzen verbunden werden. Der Stoiker behauptete, Tugend ſey das ganze höchſte Gut, und Glückſeligkeit nur das Bewußtſeyn des Beſitzes derſelben, als zum Zuſtand des Subjects gehörig. Der Epicuräer behauptete, Glückſeligkeit ſey das ganze höchſte Gut, und Tugend nur die Form der Maxime ſich um ſie zu bewerben, nemlich im vernünftigen Gebrauche der Mittel zu derſelben.

Nun iſt aber aus der Analytik klar, daß die Maximen der Tugend und die der eigenen Glückſeligkeit in Anſehung ihres oberſten practiſchen Princips ganz ungleichartig ſind, und, weit gefehlt, einhellig zu ſeyn, ob ſie gleich zu einem höchſten Guten gehören, um das letztere möglich zu machen, einander in demſelben Subjecte gar ſehr einſchränken und Abbruch thun. Alſo

bleibt

bleibt die Frage: wie iſt das höchſte Gut practiſch möglich, noch immer, unerachtet aller bisherigen Coalitionsverſuche, eine unaufgelöſete Aufgabe. Das aber, was ſie zu einer ſchwer zu löſenden Aufgabe macht, iſt in der Analytik gegeben, nemlich daß Glückſeligkeit und Sittlichkeit zwey ſpecifiſch ganz verſchiedene Elemente des höchſten Guts ſind, und ihre Verbindung alſo nicht analytiſch erkannt werden könne, (daß etwa der, ſo ſeine Glückſeligkeit ſucht, in dieſem ſeinem Verhalten ſich durch bloße Auflöſung ſeiner Begriffe tugendhaft, oder der, ſo der Tugend folgt, ſich im Bewußtſeyn eines ſolchen Verhaltens ſchon ipſo facto glücklich finden werde,) ſondern eine Syntheſis der Begriffe ſey. Weil aber dieſe Verbindung als a priori, mithin practiſch nothwendig, folglich nicht als aus der Erfahrung abgeleitet, erkannt wird, und die Möglichkeit des höchſten Guts alſo auf keinen empiriſchen Principien beruht, ſo wird die Deduction dieſes Begriffs transſcendental ſeyn müſſen. Es iſt a priori (moraliſch) nothwendig, das höchſte Gut durch Freyheit des Willens hervorzubringen; es muß alſo auch die Bedingung der Möglichkeit deſſelben lediglich auf Erkenntnißgründen a priori beruhen.

I.

I.

Die Antinomie

der practiſchen Vernunft.

In dem höchſten für uns practiſchen, d. i. durch unſern Willen wirklich zu machenden, Gute, werden Tugend und Glückſeligkeit als nothwendig verbunden gedacht, ſo, daß das eine durch reine practiſche Vernunft nicht angenommen werden kann, ohne daß das andere auch zu ihm gehöre. Nun iſt dieſe Verbindung (wie eine jede überhaupt) entweder analytiſch, oder ſynthetiſch. Da dieſe gegebene aber nicht analytiſch ſeyn kann, wie nur eben vorher gezeigt worden, ſo muß ſie ſynthetiſch, und zwar als Verknüpfung der Urſache mit der Wirkung gedacht werden; weil ſie ein practiſches Gut, d. i. was durch Handlung möglich iſt, betrifft. Es muß alſo entweder die Begierde nach Glückſeligkeit die Bewegurſache zu Maximen der Tugend, oder die Maxime der Tugend muß die wirkende Urſache der Glückſeligkeit ſeyn. Das erſte iſt ſchlechterdings unmöglich; weil (wie in der Analytik bewieſen worden) Maximen, die den Beſtimmungsgrund des Willens in dem Verlangen nach ſeiner Glückſeligkeit ſetzen, gar nicht moraliſch ſind, und keine Tugend gründen können. Das zweyte iſt aber auch unmöglich, weil alle practiſche Verknüpfung der Urſachen und der Wirkungen in der Welt, als Erfolg der Willens-

lensbeſtimmung ſich nicht nach moraliſchen Geſinnungen des Willens, ſondern der Kenntniß der Naturgeſetze und dem phyſiſchen Vermögen, ſie zu ſeinen Abſichten zu gebrauchen, richtet, folglich keine nothwendige und zum höchſten Gut zureichende Verknüpfung der Glückſeligkeit mit der Tugend in der Welt, durch die pünctlichſte Beobachtung der moraliſchen Geſetze, erwartet werden kann. Da nun die Beförderung des höchſten Guts, welches dieſe Verknüpfung in ſeinem Begriffe enthält, ein a priori nothwendiges Object unſeres Willens iſt, und mit dem moraliſchen Geſetze unzertrennlich zuſammenhängt, ſo muß die Unmöglichkeit des erſteren auch die Falſchheit des zweyten beweiſen. Iſt alſo das höchſte Gut nach practiſchen Regeln unmöglich, ſo muß auch das moraliſche Geſetz, welches gebietet daſſelbe zu befördern, phantaſtiſch und auf leere eingebildete Zwecke geſtellt, mithin an ſich falſch ſeyn.

II.

Critiſche Aufhebung

der Antinomie der practiſchen Vernunft.

In der Antinomie der reinen ſpeculativen Vernunft findet ſich ein ähnlicher Widerſtreit zwiſchen Naturnothwendigkeit und Freyheit, in der Cauſalität der Begebenheiten in der Welt. Er wurde dadurch gehoben, daß bewieſen wurde, es ſey kein wahrer Widerſtreit, wenn

wenn man die Begebenheiten, und ſelbſt die Welt, darin ſie ſich ereignen, (wie man auch ſoll) nur als Erſcheinungen betrachtet; da ein und daſſelbe handelnde Weſen, als Erſcheinung (ſelbſt vor ſeinem eignen innern Sinne) eine Cauſalität in der Sinnenwelt hat, die jederzeit dem Naturmechanism gemäß iſt, in Anſehung derſelben Begebenheit aber, ſo fern ſich die handelnde Perſon zugleich als Noumenon betrachtet (als reine Intelligenz, in ſeinem nicht der Zeit nach beſtimmbaren Daſeyn), einen Beſtimmungsgrund jener Cauſalität nach Naturgeſetzen, der ſelbſt von allem Naturgeſetze frey iſt, enthalten könne.

Mit der vorliegenden Antinomie der reinen practiſchen Vernunft iſt es nun eben ſo bewandt. Der erſte von den zwey Sätzen, daß das Beſtreben nach Glückſeligkeit einen Grund tugendhafter Geſinnung hervorbringe, iſt ſchlechterdings-falſch; der zweyte aber, daß Tugendgeſinnung nothwendig Glückſeligkeit hervorbringe, iſt nicht ſchlechterdings, ſondern nur ſo fern ſie als die Form der Cauſalität in der Sinnenwelt betrachtet wird, und, mithin, wenn ich das Daſeyn in derſelben für die einzige Art der Exiſtenz des vernünftigen Weſens annehme, alſo nur bedingter Weiſe falſch. Da ich aber nicht allein befugt bin, mein Daſeyn auch als Noumenon in einer Verſtandeswelt zu denken, ſondern ſogar am moraliſchen Geſetze einen rein intellectuellen Beſtimmungsgrund meiner Cauſalität (in der Sinnen-

welt)

welt) habe, ſo iſt es nicht unmöglich, daß die Sittlichkeit der Geſinnung einen, wo nicht unmittelbaren, doch mittelbaren (vermittelſt eines intelligibelen Urhebers der Natur) und zwar nothwendigen Zuſammenhang, als Urſache, mit der Glückſeligkeit, als Wirkung in der Sinnenwelt habe, welche Verbindung in einer Natur, die blos Object der Sinne iſt, niemals anders als zufällig ſtattfinden, und zum höchſten Gute nicht zulangen kann.

Alſo iſt, unerachtet dieſes ſcheinbaren Widerſtreits einer practiſchen Vernunft mit ſich ſelbſt, das höchſte Gut der nothwendige höchſte Zweck eines moraliſch beſtimmten Willens, ein wahres Object derſelben; denn es iſt practiſch möglich, und die Maximen des letzteren, die ſich darauf ihrer Materie nach beziehen, haben objective Realität, welche anfänglich durch jene Antinomie in Verbindung der Sittlichkeit mit Glückſeligkeit nach einem allgemeinen Geſetze getroffen wurde, aber aus bloßem Mißverſtande, weil man das Verhältniß zwiſchen Erſcheinungen für ein Verhältniß der Dinge an ſich ſelbſt zu dieſen Erſcheinungen hielte.

Wenn wir uns genöthigt ſehen, die Möglichkeit des höchſten Guts, dieſes durch die Vernunft allen vernünftigen Weſen ausgeſteckten Ziels aller ihrer moraliſchen Wünſche, in ſolcher Weite, nemlich in der Verknüpfung mit einer intelligibelen Welt, zu ſuchen, ſo

muß

muß es befremden, daß gleichwol die Philoſophen, alter ſo wol, als neuer Zeiten, die Glückſeligkeit mit der Tugend in ganz geziemender Proportion ſchon in dieſem Leben (in der Sinnenwelt) haben finden, oder ſich ihrer bewußt zu ſeyn haben überreden können Denn Epikur ſowol, als die Stoiker, erhoben die Glückſeligkeit, die aus dem Bewußtſeyn der Tugend im Leben entſpringe, über alles, und der erſtere war in ſeinen practiſchen Vorſchriften nicht ſo niedrig geſinnt, als man aus den Principien ſeiner Theorie, die er zum Erklären, nicht zum Handeln brauchte, ſchließen möchte, oder, wie ſie viele, durch den Ausdruck Wolluſt, für Zufriedenheit, verleitet, ausdeuteten, ſondern rechnete die uneigennützigſte Ausübung des Guten mit zu den Genußarten der innigſten Freude, und die Genügſamkeit und Bändigung der Neigungen, ſo wie ſie immer der ſtrengſte Moralphiloſoph fodern mag, gehörte mit zu ſeinem Plane eines Vergnügens (er verſtand darunter das ſtets fröhliche Herz); wobey er von den Stoikern vornemlich nur darin abwich, daß er in dieſem Vergnügen den Bewegungsgrund ſetzte, welches die letztern, und zwar mit Recht, verweigerten. Denn einestheils fiel der tugendhafte Epicur, ſo wie noch jetzt viele moraliſch wohlgeſinnte, obgleich über ihre Principien nicht tief genug nachdenkende Männer, in den Fehler, die tugendhafte Geſinnung in denen Perſonen ſchon vorauszuſetzen, für die er die Triebfeder zur Tugend zuerſt an-

geben

geben wollte (und in der That kann der Rechtſchaffene ſich nicht glücklich finden, wenn er ſich nicht zuvor ſeiner Rechtſchaffenheit bewußt iſt; weil, bey jener Geſinnung, die Verweiſe, die er bey Uebertretungen ſich ſelbſt zu machen durch ſeine eigene Denkungsart genöthigt ſeyn würde, und die moraliſche Selbſtverdammung ihn alles Genuſſes der Annehmlichkeit, die ſonſt ſein Zuſtand enthalten mag, berauben würden). Allein die Frage iſt: wodurch wird eine ſolche Geſinnung und Denkungsart, den Werth ſeines Daſeyns zu ſchätzen, zuerſt möglich; da vor derſelben noch gar kein Gefühl für einen moraliſchen Werth überhaupt im Subjecte angetroffen werden würde. Der Menſch wird, wenn er tugendhaft iſt, freylich, ohne ſich in jeder Handlung ſeiner Rechtſchaffenheit bewußt zu ſeyn, des Lebens nicht froh werden, ſo günſtig ihm auch das Glück im phyſiſchen Zuſtande deſſelben ſeyn mag; aber um ihn allererſt tugendhaft zu machen, mithin ehe er noch den moraliſchen Werth ſeiner Exiſtenz ſo hoch anſchlägt, kann man ihm da wol die Seelenruhe anpreiſen, die aus dem Bewußtſeyn einer Rechtſchaffenheit entſpringen werde, für die er doch keinen Sinn hat?

Andrerſeits aber liegt hier immer der Grund zu einem Fehler des Erſchleichens (vitium ſubreptionis) und gleichſam einer optiſchen Illuſion in dem Selbſtbewußtſeyn deſſen, was man thut, zum Unterſchiede deſſen was man empfindet, die auch der verſuchteſte nicht völ-

lig vermeiden kann. Die moraliſche Geſinnung iſt mit einem Bewußtſeyn der Beſtimmung des Willens unmittelbar durchs Geſetz nothwendig verbunden. Nun iſt das Bewußtſeyn einer Beſtimmung des Begehrungsvermögens immer der Grund eines Wohlgefallens an der Handlung, die dadurch hervorgebracht wird; aber dieſe Luſt, dieſes Wohlgefallen an ſich ſelbſt, iſt nicht der Beſtimmungsgrund der Handlung, ſondern die Beſtimmung des Willens unmittelbar, blos durch die Vernunft, iſt der Grund des Gefühls der Luſt, und jene bleibt eine reine practiſche nicht äſthetiſche Beſtimmung des Begehrungsvermögens. Da dieſe Beſtimmung nun innerlich gerade dieſelbe Wirkung eines Antriebs zur Thätigkeit thut, als ein Gefühl der Annehmlichkeit, die aus der begehrten Handlung erwartet wird, würde gethan haben, ſo ſehen wir das, was wir ſelbſt thun, leichtlich für etwas an, was wir blos leidentlich fühlen, und nehmen die moraliſche Triebfeder für ſinnlichen Antrieb, wie das allemal in der ſogenannten Täuſchung der Sinne (hier des innern) zu geſchehen pflegt. Es iſt etwas ſehr Erhabenes in der menſchlichen Natur, unmittelbar durch ein reines Vernunftgeſetz zu Handlungen beſtimmt zu werden, und ſogar die Täuſchung, das Subjective dieſer intellectuellen Beſtimmbarkeit des Willens für etwas äſthetiſches und Wirkung eines beſondern ſinnlichen Gefühls (denn ein intellectuelles wäre ein Widerſpruch) zu halten. Es iſt auch von großer Wichtigkeit, auf die-

dieſe Eigenſchaft unſerer Perſönlichkeit aufmerkſam zu machen, und die Wirkung der Vernunft auf dieſes Gefühl beſtmöglichſt zu cultiviren. Aber man muß ſich auch in Acht nehmen, durch unächte Hochpreiſungen dieſes moraliſchen Beſtimmungsgrundes, als Triebfeder, indem man ihm Gefühle beſonderer Freuden, als Gründe (die doch nur Folgen ſind) unterlegt, die eigentliche ächte Triebfeder, das Geſetz ſelbſt, gleichſam wie durch eine falſche Folie, herabzuſetzen und zu verunſtalten. Achtung und nicht Vergnügen, oder Genuß der Glückſeligkeit, iſt alſo etwas, wofür kein der Vernunft zum Grunde gelegtes, vorhergehendes Gefühl (weil dieſes jederzeit äſthetiſch und pathologiſch ſeyn würde) möglich iſt, als Bewußtſeyn der unmittelbaren Nöthigung des Willens durch Geſetz, iſt kaum ein Analogon des Gefühls der Luſt, indem es im Verhältniſſe zum Begehrungsvermögen gerade eben daſſelbe, aber aus andern Quellen, thut; durch dieſe Vorſtellungsart aber kann man allein erreichen, was man ſucht, nemlich daß Handlungen nicht blos pflichtmäßig (angenehmen Gefühlen zu Folge), ſondern aus Pflicht geſchehen, welches der wahre Zweck aller moraliſchen Bildung ſeyn muß.

Hat man aber nicht ein Wort, welches nicht einen Genuß, wie das der Glückſeligkeit, bezeichnete, aber doch ein Wohlgefallen an ſeiner Exiſtenz, ein Analogon der Glückſeligkeit, welche das Bewußtſeyn der Tugend

nothwendig begleiten muß, anzeigete? Ja! dieſes Wort iſt Selbſtzufriedenheit, welches in ſeiner eigentlichen Bedeutung jederzeit nur ein negatives Wohlgefallen an ſeiner Exiſtenz andeutet, in welchem man nichts zu bedürfen ſich bewußt iſt. Freyheit und das Bewußtſeyn derſelben, als eines Vermögens, mit überwiegender Geſinnung das moraliſche Geſetz zu befolgen, iſt Unabhängigkeit von Neigungen, wenigſtens als beſtimmenden (wenn gleich nicht als afficirenden) Bewegurſachen unſeres Begehrens, und, ſo fern, als ich mir derſelben in der Befolgung meiner moraliſchen Maximen bewußt bin, der einzige Quell einer nothwendig damit verbundenen, auf keinem beſonderen Gefühle beruhenden, unveränderlichen Zufriedenheit, und dieſe kann intellectuell heißen. Die äſthetiſche (die uneigentlich ſo genannt wird), welche auf der Befriedigung der Neigungen, ſo fein ſie auch immer ausgeklügelt werden mögen, beruht, kann niemals dem, was man ſich darüber denkt, adäquat ſeyn. Denn die Neigungen wechſeln, wachſen mit der Begünſtigung, die man ihnen widerfahren läßt, und laſſen immer ein noch größeres Leeres übrig, als man auszufüllen gedacht hat. Daher ſind ſie einem vernünftigen Weſen jederzeit läſtig, und wenn es ſie gleich nicht abzulegen vermag, ſo nöthigen ſie ihm doch den Wunſch ab, ihrer entlediget zu ſeyn. Selbſt eine Neigung zum Pflichmäßigen (z. B. zur Wohlthätigkeit) kann zwar die Wirkſamkeit der moraliſchen Maximen

ximen ſehr erleichtern, aber keine hervorbringen. Denn alles muß in dieſer auf der Vorſtellung des Geſetzes, als Beſtimmungsgrunde, angelegt ſeyn, wenn die Handlung nicht blos Legalität, ſondern auch Moralität enthalten ſoll. Neigung iſt blind und knechtiſch, ſie mag nun gutartig ſeyn oder nicht, und die Vernunft, wo es auf Sittlichkeit ankommt, muß nicht blos den Vormund derſelben vorſtellen, ſondern, ohne auf ſie Rückſicht zu nehmen, als reine practiſche Vernunft ihr eigenes Intereſſe ganz allein beſorgen. Selbſt dies Gefühl des Mitleids und der weichherzigen Theilnehmung, wenn es vor der Ueberlegung, was Pflicht ſey, vorhergeht und Beſtimmungsgrund wird, iſt wohldenkenden Perſonen ſelbſt läſtig, bringt ihre überlegte Maximen in Verwirrung, und bewirkt den Wunſch, ihrer entledigt und allein der geſetzgebenden Vernunft unterworfen zu ſeyn.

Hieraus läßt ſich verſtehen: wie das Bewußtſeyn dieſes Vermögens einer reinen practiſchen Vernunft durch That (die Tugend) ein Bewußtſeyn der Obermacht über ſeine Neigungen, hiemit alſo der Unabhängigkeit von denſelben, folglich auch der Unzufriedenheit, die dieſe immer begleitet, und alſo ein negatives Wohlgefallen mit ſeinem Zuſtande, d. i. Zufriedenheit, hervorbringen könne, welche in ihrer Quelle Zufriedenheit mit ſeiner Perſon iſt. Die Freyheit ſelbſt wird auf ſolche Weiſe (nemlich indirect) eines Genuſſes fähig,

 welcher

welcher nicht Glückſeligkeit heißen kann, weil er nicht vom poſitiven Beytritt eines Gefühls abhängt, auch genau zu reden nicht Seligkeit, weil er nicht gänzliche Unabhängigkeit von Neigungen und Bedürfniſſen enthält, der aber doch der letztern ähnlich iſt, ſo fern nemlich wenigſtens ſeine Willensbeſtimmung ſich von ihrem Einfluſſe frey halten kann, und alſo, wenigſtens ſeinem Urſprunge nach, der Selbſtgenugſamkeit analogiſch iſt, die man nur dem höchſten Weſen beylegen kann.

Aus dieſer Auflöſung der Antinomie der practiſchen reinen Vernunft folgt, daß ſich in practiſchen Grundſätzen eine natürliche und nothwendige Verbindung zwiſchen dem Bewußtſeyn der Sittlichkeit, und der Erwartung einer ihr proportionirten Glückſeligkeit, als Folge derſelben, wenigſtens als möglich denken (darum aber freylich noch eben nicht erkennen und einſehen) laſſe: dagegen, daß Grundſätze der Bewerbung um Glückſeligkeit unmöglich Sittlichkeit hervorbringen können: daß alſo das oberſte Gut (als die erſte Bedingung des höchſten Guts) Sittlichkeit, Glückſeligkeit dagegen zwar das zweyte Element deſſelben ausmache, doch ſo, daß dieſe nur die moraliſch-bedingte, aber doch nothwendige Folge der erſteren ſey. In dieſer Unterordnung allein iſt das höchſte Gut das ganze Object der reinen practiſchen Vernunft, die es ſich nothwendig als möglich vorſtellen muß, weil es ein Gebot derſelben iſt, zu deſſen Hervorbringung alles Mögliche

bey-

beyzutragen. Weil aber die Möglichkeit einer ſolchen Verbindung des Bedingten mit ſeiner Bedingung gänzlich zum überſinnlichen Verhältniſſe der Dinge gehört, und nach Geſetzen der Sinnenwelt gar nicht gegeben werden kann, obzwar die practiſche Folge dieſer Idee, nemlich die Handlungen, die darauf abzielen, das höchſte Gut wirklich zu machen, zur Sinnenwelt gehören; ſo werden wir die Gründe jener Möglichkeit erſtlich in Anſehung deſſen, was unmittelbar in unſerer Gewalt iſt, und dann zweytens in dem, was uns Vernunft, als Ergänzung unſeres Unvermögens, zur Möglichkeit des höchſten Guts (nach practiſchen Principien nothwendig) darbietet und nicht in unſerer Gewalt iſt, darzuſtellen ſuchen.

III.

Von dem Primat der reinen practiſchen Vernunft in ihrer Verbindung mit der ſpeculativen.

Unter dem Primate zwiſchen zweyen oder mehreren durch Vernunft verbundenen Dingen verſtehe ich den Vorzug des einen, der erſte Beſtimmungsgrund der Verbindung mit allen übrigen zu ſeyn. In engerer, practiſchen Bedeutung bedeutet es den Vorzug des Intereſſe des einen, ſo fern ihm (welches keinem andern nachgeſetzt werden kann) das Intereſſe der andern un-

tergeordnet iſt. Einem jeden Vermögen des Gemüths kann man ein Intereſſe beylegen, d. i. ein Princip, welches die Bedingung enthält, unter welcher allein die Ausübung deſſelben befördert wird. Die Vernunft, als das Vermögen der Principien, beſtimmt das Intereſſe aller Gemüthskräfte, das ihrige aber ſich ſelbſt. Das Intereſſe ihres ſpeculativen Gebrauchs beſteht in der **Erkenntniß** des Objects bis zu den höchſten Principien a priori, das des practiſchen Gebrauchs in der Beſtimmung des **Willens**, in Anſehung des letzten und vollſtändigen Zwecks. Das, was zur Möglichkeit eines Vernunftgebrauchs überhaupt erforderlich iſt, nemlich daß die Principien und Behauptungen derſelben einander nicht widerſprechen müſſen, macht keinen Theil ihres Intereſſe aus, ſondern iſt die Bedingung überhaupt Vernunft zu haben; nur die Erweiterung, nicht die bloße Zuſammenſtimmung mit ſich ſelbſt, wird zum Intereſſe derſelben gezählt.

Wenn practiſche Vernunft nichts weiter annehmen und als gegeben denken darf, als was ſpeculative Vernunft für ſich, ihr aus ihrer Einſicht darreichen konnte, ſo führt dieſe das Primat. Geſetzt aber, ſie hätte für ſich urſprüngliche Principien a priori, mit denen gewiſſe theoretiſche Poſitionen unzertrennlich verbunden wären, die ſich gleichwohl aller möglichen Einſicht der ſpeculativen Vernunft entzögen, (ob ſie zwar derſelben auch nicht widerſprechen müßten) ſo iſt die Frage, welches

In-

Intereſſe das oberſte ſey, (nicht, welches weichen müßte, denn eines widerſtreitet dem andern nicht nothwendig); ob ſpeculative Vernunft, die nicht von allem dem weiß, was practiſche ihr anzunehmen darbietet, dieſe Sätze aufnehmen, und ſie, ob ſie gleich für ſie überſchweng- lich ſind, mit ihren Begriffen, als einen fremden auf ſie übertragenen Beſitz, zu vereinigen ſuchen müſſe, oder ob ſie berechtigt ſey, ihrem eigenen abgeſonderten Intereſſe hartnäckig zu folgen, und, nach der Canonik des Epicurs, alles als leere Vernünfteley auszuſchlagen, was ſeine objective Realität nicht durch augenſcheinliche in der Erfahrung aufzuſtellende Beyſpiele beglaubigen kann, wenn es gleich noch ſehr mit dem Intereſſe des practiſchen (reinen) Gebrauchs verwebt, an ſich auch der theoretiſchen nicht widerſprechend wäre, blos weil es wirklich ſo fern dem Intereſſe der ſpeculativen Vernunft Abbruch thut, daß er die Grenzen, die dieſe ſich ſelbſt geſetzt, aufhebt, und ſie allem Unſinn oder Wahnſinn der Einbildungskraft preisgiebt.

In der That, ſo fern practiſche Vernunft als pathologiſch bedingt, d. i. das Intereſſe der Neigungen unter dem ſinnlichen Princip der Glückſeligkeit blos verwaltend, zum Grunde gelegt würde, ſo ließe ſich dieſe Zumuthung an die ſpeculative Vernunft gar nicht thun. Mahomets Paradies, oder der Theoſophen und Myſtiker ſchmelzende Vereinigung mit der Gottheit, ſo wie jedem ſein Sinn ſteht, würden der Vernunft ihre

Ungeheuer aufdringen, und es wäre eben ſo gut, gar keine zu haben, als ſie auf ſolche Weiſe allen Träumereyen preiszugeben. Allein wenn reine Vernunft für ſich practiſch ſeyn kann und es wirklich iſt, wie das Bewußtſeyn des moraliſchen Geſetzes es ausweiſet, ſo iſt es doch immer nur eine und dieſelbe Vernunft, die, es ſey in theoretiſcher oder practiſcher Abſicht, nach Principien a priori urtheilt, und da iſt es klar, daß, wenn ihr Vermögen in der erſteren gleich nicht zulangt, gewiſſe Sätze behauptend feſtzuſetzen, indeſſen daß ſie ihr auch eben nicht widerſprechen, eben dieſe Sätze, ſo bald ſie unabtrennlich zum practiſchen Intereſſe der reinen Vernunft gehören, zwar als ein ihr fremdes Angebot, das nicht auf ihrem Boden erwachſen, aber doch hinreichend beglaubigt iſt, annehmen, und ſie, mit allem was ſie als ſpeculative Vernunft in ihrer Macht hat, zu vergleichen und zu verknüpfen ſuchen müſſe; doch ſich beſcheidend, daß dieſes nicht ihre Einſichten, aber doch Erweiterungen ihres Gebrauchs in irgend einer anderen, nemlich practiſchen, Abſicht ſind, welches ihrem Intereſſe, das in der Einſchränkung des ſpeculativen Frevels beſteht, ganz und gar nicht zuwider iſt.

In der Verbindung alſo der reinen ſpeculativen mit der reinen practiſchen Vernunft zu einem Erkenntniſſe führt die letztere das Primat, vorausgeſetzt nemlich, daß dieſe Verbindung nicht etwa zufällig und beliebig,

liebig, ſondern a priori auf der Vernunft ſelbſt gegründet, mithin nothwendig ſey. Denn es würde ohne dieſe Unterordnung ein Widerſtreit der Vernunft mit ihr ſelbſt entſtehen; weil, wenn ſie einander blos beygeordnet (coordinirt) wären, die erſtere für ſich ihre Grenze enge verſchließen und nichts von der letzteren in ihr Gebiet aufnehmen, dieſe aber ihre Grenzen dennoch über alles ausdehnen, und, wo es ihr Bedürfniß erheiſcht, jene innerhalb der ihrigen mit zu befaſſen ſuchen würde. Der ſpeculativen Vernunft aber untergeordnet zu ſeyn, und alſo die Ordnung umzukehren, kann man der reinen practiſchen gar nicht zumuthen, weil alles Intereſſe zuletzt practiſch iſt, und ſelbſt das der ſpeculativen Vernunft nur bedingt und im practiſchen Gebrauch allein vollſtändig iſt.

IV.

Die Unſterblichkeit der Seele, als ein Poſtulat der reinen practiſchen Vernunft.

Die Bewirkung des höchſten Guts in der Welt iſt das nothwendige Object eines durchs moraliſche Geſetz beſtimmbaren Willens. In dieſem aber iſt die völlige Angemeſſenheit der Geſinnungen zum moraliſchen Geſetze die oberſte Bedingung des höchſten Guts. Sie muß alſo eben ſowol möglich ſeyn, als ihr Object, weil

ſie in demſelben Gebote dieſes zu befördern enthalten iſt. Die völlige Angemeſſenheit des Willens aber zum moraliſchen Geſetze iſt Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Weſen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpuncte ſeines Daſeyns, fähig iſt. Da ſie indeſſen gleichwol als practiſch nothwendig gefodert wird, ſo kann ſie nur in einem ins Unendliche gehenden Progreſſus zu jener völligen Angemeſſenheit angetroffen werden, und es iſt, nach Principien der reinen practiſchen Vernunft, nothwendig, eine ſolche practiſche Fortſchreituug als das reale Object unſeres Willens anzunehmen.

Dieſer unendliche Progreſſus iſt aber nur unter Vorausſetzung einer ins Unendliche fortdaurenden Exiſtenz und Perſönlichkeit deſſelben vernünftigen Weſens (welche man die Unſterblichkeit der Seele nennt,) möglich. Alſo iſt das höchſte Gut, practiſch, nur unter der Vorausſetzung der Unſterblichkeit der Seele möglich; mithin dieſe, als unzertrennlich mit dem moraliſchen Geſetz verbunden, ein Poſtulat der reinen practiſchen Vernunft (worunter ich einen theoretiſchen, als ſolchen aber nicht erweislichen Satz verſtehe, ſo fern er einem a priori unbedingt geltenden practiſchen Geſetze unzertrennlich anhängt).

Der Satz von der moraliſchen Beſtimmung unſerer Natur, nur allein in einem ins Unendliche gehenden Fortſchritte zur völligen Angemeſſenheit mit dem

Sitten-

Sittengeſetze gelangen zu können, iſt von dem größten Nutzen, nicht blos in Rückſicht auf die gegenwärtige Ergänzung des Unvermögens der ſpeculativen Vernunft, ſondern auch in Anſehung der Religion. In Ermangelung deſſelben wird entweder das moraliſche Geſetz von ſeiner Heiligkeit gänzlich abgewürdigt, indem man es ſich als **nachſichtlich**, (indulgent) und ſo unſerer Behaglichkeit angemeſſen, verkünſtelt, oder auch ſeinen Beruf und zugleich Erwartung zu einer unerreichbaren Beſtimmung, nemlich einem verhofften völligen Erwerb der Heiligkeit des Willens, ſpannt, und ſich in ſchwärmende, dem Selbſterkenntniß ganz widerſprechende theoſophiſche Träume verliert, durch welches beides das unaufhörliche Streben zur pünctlichen und durchgängigen Befolgung eines ſtrengen unnachſichtlichen, dennoch aber nicht idealiſchen, ſondern wahren Vernunftgebots, nur verhindert wird. Einem vernünftigen, aber endlichen Weſen iſt nur der Progreſſus ins Unendliche, von niederen zu den höheren Stufen der moraliſchen Vollkommenheit, möglich. Der Unendliche, dem die Zeitbedingung Nichts iſt, ſieht, in dieſer für uns endloſen Reihe, das Ganze der Angemeſſenheit mit dem moraliſchen Geſetze, und die Heiligkeit, die ſein Gebot unnachlaßlich fodert, um ſeiner Gerechtigkeit in dem Antheil, den er jedem am höchſten Gute beſtimmt, gemäß zu ſeyn, iſt in einer einzigen intellectuellen Anſchauung des Daſeyns vernünftiger Weſen ganz

ganz anzutreffen. Was dem Geſchöpfe allein in Anſehung der Hoffnung dieſes Antheils zukommen kann, wäre das Bewußtſeyn ſeiner erprüften Geſinnung, um aus ſeinen bisherigen Fortſchritte vom Schlechteren zum Moraliſchbeſſeren und dem dadurch ihm bekannt gewordenen unwandelbaren Vorſatze eine fernere ununterbrochene Fortſetzung deſſelben, wie weit ſeine Exiſtenz auch immer reichen mag, ſelbſt über dieſes Leben hinaus zu hoffen, *) und ſo, zwar niemals hier, oder in

*) Die Ueberzeugung von der Unwandelbarkeit ſeiner Geſinnung im Fortſchritte zum Guten, ſcheint gleichwohl auch einem Geſchöpfe für ſich unmöglich zu ſeyn. Um deswillen läßt die chriſtliche Religionslehre ſie auch von demſelben Geiſte, der die Heiligung, d. i. dieſen feſten Vorſatz und mit ihm das Bewußtſeyn der Beharrlichkeit im moraliſchen Progreſſus, wirkt, allein abſtammen. Aber auch natürlicher Weiſe darf derjenige, der ſich bewußt iſt, einen langen Theil ſeines Lebens bis zu Ende deſſelben, im Fortſchritte zum Beſſern, und zwar aus ächten moraliſchen Bewegungsgründen, angehalten zu haben, ſich wol die tröſtende Hoffnung, wenn gleich nicht Gewißheit, machen, daß er, auch in einer über dieſes Leben hinaus fortgeſetzten Exiſtenz, bey dieſen Grundſätzen beharren werde, und, wiewol er in ſeinen eigenen Augen hier nie gerechtfertigt iſt, noch, bey dem verhofften künftigen Anwachs ſeiner Naturvollkommenheit, mit ihr aber auch ſeiner Pflichten, es jemals hoffen darf, dennoch in dieſem Fortſchritte, der, ob er zwar ein ins Unendliche hinausgerücktes Ziel betrifft, dennoch für Gott als Beſitz gilt, eine Ausſicht in eine ſelige Zukunft haben; denn dieſes iſt der Ausdruck, deſſen ſich die Vernunft bedient, um ein von allen zufälligen Urſachen der Welt unabhängiges vollſtändiges Wohl zu bezeigen, welches eben ſo, wie

in irgend einem abſehlichen künftigen Zeitpuncte ſeines Daſeyns, ſondern nur in der (Gott allein überſehbaren) Unendlichkeit ſeiner Fortdauer dem Willen deſſelben (ohne Nachſicht oder Erlaſſung, welche ſich mit der Gerechtigkeit nicht zuſammenreimt) völlig adäquat zu ſeyn.

V.

Das Daſeyn Gottes, als ein Poſtulat der reinen practiſchen Vernunft.

Das moraliſche Geſetz führete in der vorhergehenden Zergliederung zur practiſchen Aufgabe, welche, ohne allen Beytritt ſinnlicher Triebfedern, blos durch reine Vernunft vorgeſchrieben wird, nemlich der nothwendigen Vollſtändigkeit des erſten und vornehmſten Theils des höchſten Guts, der **Sittlichkeit**, und, da dieſe nur in einer Ewigkeit völlig aufgelöſet werden kann, zum Poſtulat der Unſterblichkeit. Eben dieſes Geſetz muß auch zur Möglichkeit des zweyten Elements des höchſten Guts, nemlich der jener Sittlichkeit angemeſſenen **Glückſeligkeit**, eben ſo uneigennützig, wie

wie Heiligkeit eine Idee iſt, welche nur in einem unendlichen Progreſſus und deſſen Totalität enthalten ſeyn kann, mithin vom Geſchöpfe niemals völlig erreicht wird.

wie vorher, aus bloßer unparteyiſcher Vernunft, nemlich auf die Vorausſetzung des Daſeyns einer dieſer Wirkung adäquaten Urſache führen, d. i. die Exiſtenz Gottes, als zur Möglichkeit des höchſten Guts (welches Object unſeres Willens mit der moraliſchen Geſetzgebung der reinen Vernunft nothwendig verbunden iſt) nothwendig gehörig, poſtuliren. Wir wollen dieſen Zuſammenhang überzeugend darſtellen.

Glückſeligkeit iſt der Zuſtand eines vernünftigen Weſens in der Welt, dem es, im Ganzen ſeiner Exiſtenz, alles nach Wunſch und Willen geht, und beruhet alſo auf der Uebereinſtimmung der Natur zu ſeinem ganzen Zwecke, imgleichen zum weſentlichen Beſtimmungsgrunde ſeines Willens. Nun gebietet das moraliſche Geſetz, als ein Geſetz der Freyheit, durch Beſtimmungsgründe, die von der Natur und der Uebereinſtimmung derſelben zu unſerem Begehrungsvermögen (als Triebfedern) ganz unabhängig ſeyn ſollen; das handelnde vernünftige Weſen in der Welt aber iſt doch nicht zugleich Urſache der Welt und der Natur ſelbſt. Alſo iſt in dem moraliſchen Geſetze nicht der mindeſte Grund zu einem nothwendigen Zuſammenhang zwiſchen Sittlichkeit und der ihr proportionirten Glückſeligkeit eines zur Welt als Theil gehörigen, und daher von ihr abhängigen, Weſens, welches eben darum durch ſeinen Willen nicht Urſache dieſer Natur ſeyn, und ſie, was ſeine Glückſeligkeit betrifft, mit ſeinen practiſchen Grund-

ſätzen

ſätzen aus eigenen Kräften nicht durchgängig einſtimmig machen kann. Gleichwol wird in der practiſchen Aufgabe der reinen Vernunft, d. i. der nothwendigen Bearbeitung zum höchſten Gute, ein ſolcher Zuſammenhang als nothwendig poſtulirt: wir ſollen das höchſte Gut (welches alſo doch möglich ſeyn muß) zu befördern ſuchen. Alſo wird auch das Daſeyn einer von der Natur unterſchiedenen Urſache der geſammten Natur, welche den Grund dieſes Zuſammenhanges, nemlich der genauen Uebereinſtimmung der Glückſeligkeit mit der Sittlichkeit, enthalte, poſtulirt. Dieſe oberſte Urſache aber ſoll den Grund der Uebereinſtimmung der Natur nicht blos mit einem Geſetze des Willens der vernünftigen Weſen, ſondern mit der Vorſtellung dieſes Geſetzes, ſo fern dieſe es ſich zum oberſten Beſtimmungsgrunde des Willens ſetzen, alſo nicht blos mit den Sitten der Form nach, ſondern auch ihrer Sittlichkeit, als dem Bewegungsgrunde derſelben, d. i. mit ihrer moraliſchen Geſinnung enthalten. Alſo iſt das höchſte Gut in der Welt nur möglich, ſo fern eine oberſte der Natur angenommen wird, die eine der moraliſchen Geſinnung gemäße Cauſalität hat. Nun iſt ein Weſen, das der Handlungen nach der Vorſtellung von Geſetzen fähig iſt, eine Intelligenz (vernünftig Weſen) und die Cauſalität eines ſolchen Weſens nach dieſer Vorſtellung der Geſetze ein Wille deſſelben. Alſo iſt die oberſte Urſache der Natur, ſo fern ſie zum höchſten Gute voraus-

geſetzt werden muß, ein Weſen, das durch Verſtand und Willen die Urſache (folglich der Urheber) der Natur iſt, d. i. Gott. Folglich iſt das Poſtulat der Möglichkeit des **höchſten abgeleiteten** Guts (der beſten Welt) zugleich das Poſtulat der Wirklichkeit eines **höchſten urſprünglichen** Guts, nemlich der Exiſtenz Gottes. Nun war es Pflicht für uns das höchſte Gut zu befördern, mithin nicht allein Befugniß, ſondern auch mit der Pflicht als Bedürfniß verbundene Nothwendigkeit, die Möglichkeit dieſes höchſten Guts vorauszuſetzen; welches, da es nur unter der Bedingung des Daſeyns Gottes ſtattfindet, die Vorausſetzung deſſelben mit der Pflicht unzertrennlich verbindet, d. i. es iſt moraliſch nothwendig, das Daſeyn Gottes anzunehmen.

Hier iſt nun wohl zu merken, daß dieſe moraliſche Nothwendigkeit ſubjectiv, d. i. Bedürfniß, und nicht **objectiv**, d. i. ſelbſt Pflicht ſey; denn es kann gar keine Pflicht geben, die Exiſtenz eines Dinges anzunehmen (weil dieſes blos den theoretiſchen Gebrauch der Vernunft angeht). Auch wird hierunter nicht verſtanden, daß die Annehmung des Daſeyns Gottes, als eines **Grundes aller** Verbindlichkeit überhaupt, nothwendig ſey (denn dieſer beruht, wie hinreichend bewieſen worden, lediglich auf der Avtonomie der Vernunft ſelbſt). Zur Pflicht gehört hier nur die Bearbeitung zu Hervorbringung und Beförderung des höchſten Guts in der Welt, deſſen Möglichkeit alſo poſtulirt werden kann,

die

die aber unſere Vernunft nicht anders denkbar findet, als unter Vorausſetzung einer höchſten Intelligenz, deren Daſeyn anzunehmen alſo mit dem Bewußtſeyn unſerer Pflicht verbunden iſt, obzwar dieſe Annehmung ſelbſt für die theoretiſche Vernunft gehört, in Anſehung deren allein ſie als Erklärungsgrund betrachtet, Hypotheſe, in Beziehung aber auf die Verſtändlichkeit eines uns doch durchs moraliſche Geſetz aufgegebenen Objects (des höchſten Guts), mithin eines Bedürfniſſes in practiſcher Abſicht, Glaube, und zwar reiner Vernunftglaube, heißen kann, weil bloß reine Vernunft (ſowol ihrem theoretiſchen als practiſchen Gebrauche nach) die Quelle iſt, daraus er entſpringt.

Aus dieſer Deduction wird es nunmehr begreiflich, warum die griechiſchen Schulen zur Auflöſung ihres Problems von der practiſchen Möglichkeit des höchſten Guts niemals gelangen konnten; weil ſie nur immer die Regel des Gebrauchs, den der Wille des Menſchen von ſeiner Freyheit macht, zum einzigen und für ſich allein zureichenden Grunde derſelben machten, ohne, ihrem Bedünken nach, das Daſeyn Gottes dazu zu bedürfen. Zwar thaten ſie daran recht, daß ſie das Princip der Sitten unabhängig von dieſem Poſtulat, für ſich ſelbſt, aus dem Verhältniß der Vernunft allein zum Willen, feſtſetzten, und es mithin zur oberſten practiſchen Bedingung des höchſten Guts machten; es war aber darum nicht die ganze Bedingung der Möglichkeit

P 2 deſſel-

deſſelben. Die Epikuräer hatten nun zwar ein ganz falſches Princip der Sitten zum oberſten angenommen, nemlich das der Glückſeligkeit, und eine Maxime der beliebigen Wahl, nach jedes ſeiner Neigung, für ein Geſetz untergeſchoben: aber darin verfuhren ſie doch conſequent genug, daß ſie ihr höchſtes Gut eben ſo, nemlich der Niedrigkeit ihres Grundſatzes proportionirlich, abwürdigten, und keine größere Glückſeligkeit erwarteten, als die ſich durch menſchliche Klugheit (wozu auch Enthaltſamkeit und Mäßigung der Neigungen gehört) erwerben läßt, die, wie man weiß, kümmerlich genug und nach Umſtänden ſehr verſchiedentlich, ausfallen muß; die Ausnahmen, welche ihre Maximen unaufhörlich einräumen mußten, und die ſie zu Geſetzen untauglich machen, nicht einmal gerechnet. Die Stoiker hatten dagegen ihr oberſtes practiſches Princip, nemlich die Tugend, als Bedingung des höchſten Guts ganz richtig gewählt, aber indem ſie den Grad derſelben, der für das reine Geſetz derſelben erforderlich iſt, als in dieſem Leben völlig erreichbar vorſtelleten, nicht allein das moraliſche Vermögen des Menſchen, unter dem Namen eines Weiſen, über alle Schranken ſeiner Natur hoch geſpannt, und etwas, das aller Menſchenkenntniß widerſpricht, angenommen, ſondern auch, vornemlich das zweyte zum höchſten Gut gehörige Beſtandſtück, nemlich die Glückſeligkeit, gar nicht für einen beſonderen Gegenſtand des menſchlichen Begehrungsvermögens

wol-

wollen gelten laſſen, ſondern ihren Weiſen, gleich einer Gottheit, im Bewußtſeyn der Vortrefflichkeit ſeiner Perſon, von der Natur (in Abſicht auf ſeine Zufriedenheit) ganz unabhängig gemacht, indem ſie ihn zwar Uebeln des Lebens ausſetzten, aber nicht unterwarfen, (zugleich auch als frey vom Böſen darſtelleten) und ſo wirklich das zweyte Element des höchſten Guts, eigene Glückſeligkeit wegließen, indem ſie es blos im Handeln und der Zufriedenheit mit ſeinem perſönlichen Werthe ſetzten, und alſo im Bewußtſeyn der ſittlichen Denkungsart mit einſchloſſen, worin ſie aber durch die Stimme ihrer eigenen Natur hinreichend hätten widerlegt werden können.

Die Lehre des Chriſtenthums*), wenn man ſie auch noch nicht als Religionslehre betrachtet, giebt in

 die-

*) Man hält gemeiniglich dafür, die chriſtliche Vorſchrift der Sitten habe in Anſehung ihrer Reinigkeit vor dem moraliſchen Begriffe der Stoiker nichts voraus; allein der Unterſchied beider iſt doch ſehr ſichtbar. Das ſtoiſche Syſtem machte das Bewußtſeyn der Seelenſtärke zum Angel, um den ſich alle ſittliche Geſinnungen wenden ſollten, und, ob die Anhänger deſſen zwar von Pflichten redeten, auch ſie ganz wohl beſtimmeten, ſo ſetzten ſie doch die Triebfeder und den eigentlichen Beſtimmungsgrund des Willens, in einer Erhebung der Denkungsart über die niedrige und nur durch Seelenſchwäche machthabende Triebfedern der Sinne. Tugend war alſo bey ihnen ein gewiſſer Heroism des über thieriſche Natur des Menſchen ſich erhebenden **Weiſen**, der ihm ſelbſt genug iſt, andern zwar Pflichten vorträgt, ſelbſt aber über ſie erhoben, und keiner Verſuchung zu Ueber-

dieſem Stücke einen Begriff des höchſten Guts (des Reichs Gottes), der allein der ſtrengſten Foderung der practi-

Uebertretung des ſittlichen Geſetzes unterworfen iſt. Dieſes alles aber konnten ſie nicht thun, wenn ſie ſich dieſes Geſetz in der Reinigkeit und Strenge, als es die Vorſchrift des Evangelii thut, vorgeſtellt hätten. Wenn ich unter einer Idee eine Vollkommenheit verſtehe, der nichts in der Erfahrung adäquat gegeben werden kann, ſo ſind die moraliſchen Ideen darum nichs Ueberſchwengliches, d. i. dergleichen, wovon wir auch nicht einmal den Begriff hinreichend beſtimmen könnten, oder von dem es ungewiß iſt, ob ihm überall ein Gegenſtand correſpondire, wie die Ideen der ſpeculativen Vernunft, ſondern dienen, als Urbilder der practiſchen Vollkommenheit, zur unentbehrlichen Richtſchnur des ſittlichen Verhaltens, und zugleich zum Maaßſtabe der Vergleichung. Wenn ich nun die chriſtliche Moral von ihrer philoſophiſchen Seite betrachte, ſo würde ſie, mit den Ideen der griechiſchen Schulen verglichen, ſo erſcheinen: Die Ideen der Cyniker, der Epicuräer, der Stoiker und des Chriſten, ſind: die Natureinfalt, die Klugheit, die Weisheit und die Heiligkeit. In Anſehung des Weges, dazu zu gelangen, unterſchieden ſich die griechiſchen Philoſophen ſo von einander, daß die Cyniker dazu den gemeinen Menſchenverſtand, die andern nur den Weg der Wiſſenſchaft, beide alſo doch bloßen Gebrauch der natürlichen Kräfte dazu hinreichend fanden. Die chriſtliche Moral, weil ſie ihre Vorſchrift (wie es auch ſeyn muß) ſo rein und unnachſichtlich einrichtet, benimmt dem Menſchen das Zutrauen, wenigſtens hier im Leben, ihr völlig adäquat zu ſeyn, richtet es aber doch auch dadurch wiederum auf, daß, wenn wir ſo gut handeln, als in unſerem Vermögen iſt, uns anderweitig werde zu ſtatten kommen, wir mögen nun wiſſen, auf welche Art, oder nicht. Ariſtoteles und Plato unterſchieden ſich nur in Anſehung des Urſprungs unſerer ſittlichen Begriffe.

practiſchen Vernunft ein Gnüge thut. Das moraliſche Geſetz iſt heilig (unnachſichtlich) und fodert Heiligkeit der Sitten, obgleich alle moraliſche Vollkommenheit, zu welcher der Menſch gelangen kann, immer nur Tugend iſt, d. i. geſetzmäßige Geſinnung aus Achtung fürs Geſetz, folglich Bewußtſeyn eines continuirlichen Hanges zur Uebertretung, wenigſtens Unlauterkeit d. i. Beymiſchung vieler unächter (nicht moraliſcher) Bewegungsgründe zur Befolgung des Geſetzes, folglich eine mit Demuth verbundene Selbſtſchätzung, und alſo in Anſehung der Heiligkeit, welche das chriſtliche Geſetz fodert, nichts als Fortſchritt ins Unendliche dem Geſchöpfe übrig läßt, eben daher aber auch daſſelbe zur Hoffnung ſeiner ins Unendliche gehenden Fortdauer berechtigt. Der Werth einer dem moraliſchen Geſetze völlig angemeſſenen Geſinnung iſt unendlich; weil alle mögliche Glückſeligkeit, im Urtheile eines weiſen und alles vermögenden Austheilers derſelben, keine andere Einſchränkung hat, als den Mangel der Angemeſſenheit vernünftiger Weſen an ihrer Pflicht. Aber das moraliſche Geſetz für ſich verheißt doch keine Glückſeligkeit; denn dieſe iſt, nach Begriffen von einer Naturordnung überhaupt, mit der Befolgung deſſelben nicht nothwendig verbunden. Die chriſtliche Sittenlehre ergänzt nun dieſen Mangel (des zweyten unentbehrlichen Beſtandſtücks des höchſten Guts) durch die Darſtellung der Welt, darin vernünftige Weſen ſich dem ſittlichen Geſetze von ganzer Seele

weihen, als eines Reichs Gottes, in welchem Natur und Sitten in eine, jeder von beiden für ſich ſelbſt fremde, Harmonie, durch einen heiligen Urheber kommen, der das abgeleitete höchſte Gut möglich macht. Die Heiligkeit der Sitten wird ihnen in dieſem Leben ſchon zur Richtſchnur angewieſen, das dieſer proportionirte Wohl aber, die Seligkeit, nur als in einer Ewigkeit erreichbar vorgeſtellt; weil jene immer das Urbild ihres Verhaltens in jedem Stande ſeyn muß, und das Fortſchreiten zu ihr ſchon in dieſem Leben möglich und nothwendig iſt, dieſe aber in dieſer Welt, unter dem Namen der Glückſeligkeit gar nicht erreicht werden kann, (ſo viel auf unſer Vermögen ankommt) und daher lediglich zum Gegenſtande der Hoffnung gemacht wird. Dieſem ungeachtet iſt das chriſtliche Princip der Moral ſelbſt doch nicht theologiſch (mithin Heteronomie) ſondern Autonomie der reinen practiſchen Vernunft für ſich ſelbſt, weil ſie die Erkenntniß Gottes und ſeines Willens nicht zum Grunde dieſer Geſetze, ſondern nur der Gelangung zum höchſten Gute, unter der Bedingung der Befolgung derſelben macht, und ſelbſt die eigentliche Triebfeder zu Befolgung der erſteren nicht in den gewünſchten Folgen derſelben, ſondern in der Vorſtellung der Pflicht allein ſetzt, als in deren treuer Beobachtung die Würdigkeit des Erwerbs der letztern allein beſteht.

Auf ſolche Weiſe führt das moraliſche Geſetz durch den Begriff des höchſten Guts, als das Object und den Endzweck der reinen practiſchen Vernunft, zur Religion, d. i. zur Erkenntniß aller Pflichten als göttlicher Gebote, nicht als Sanctionen, d. i. willkührliche für ſich ſelbſt zufällige Verordnungen, eines fremden Willens, ſondern als weſentlicher Geſetze eines jeden freyen Willens für ſich ſelbſt, die aber dennoch als Gebote des höchſten Weſens angeſehen werden müſſen, weil wir nur von einem moraliſch-vollkommenen, (heiligen und gütigen) zugleich auch allgewaltigen Willen, das höchſte Gut, welches zum Gegenſtande unſerer Beſtrebung zu ſetzen uns das moraliſche Geſetz zur Pflicht macht, und alſo durch Uebereinſtimmung mit dieſem Willen dazu zu gelangen hoffen können. Auch hier bleibt daher alles uneigennützig und blos auf Pflicht gegründet; ohne daß Furcht oder Hoffnung als Triebfedern zum Grunde gelegt werden dürften, die, wenn ſie zu Principien werden, den ganzen moraliſchen Werth der Handlungen vernichten. Das moraliſche Geſetz gebietet, das höchſte mögliche Gut in einer Welt mir zum letzten Gegenſtande alles Verhaltens zu machen. Dieſes aber kann ich nicht zu bewirken hoffen, als nur durch die Uebereinſtimmung meines Willens mit dem eines heiligen und gütigen Welturhebers, und obgleich in dem Begriffe des höchſten Guts, als dem eines Ganzen, worin die größte Glückſeligkeit mit dem größten

Maaße ſittlicher (in Geſchöpfen möglicher) Vollkommenheit, als in der genauſten Proportion verbunden vorgeſtellt wird, meine eigene Glückſeligkeit mit enthalten iſt: ſo iſt doch nicht ſie, ſondern das moraliſche Geſetz (welches vielmehr mein unbegrenztes Verlangen darnach auf Bedingungen ſtrenge einſchränkt) der Beſtimmungsgrund des Willens, der zur Beförderung des höchſten Guts angewieſen wird.

Daher iſt auch die Moral nicht eigentlich die Lehre, wie wir uns glücklich machen, ſondern wie wir der Glückſeligkeit würdig werden ſollen. Nur denn, wenn Religion dazu kommt, tritt auch die Hoffnung ein, der Glückſeligkeit dereinſt in dem Maaße theilhaftig zu werden, als wir darauf bedacht geweſen, ihrer nicht unwürdig zu ſeyn.

Würdig iſt jemand des Beſitzes einer Sache, oder eines Zuſtandes, wenn, daß er in dieſem Beſitze ſey, mit dem höchſten Gute zuſammenſtimmt. Man kann jetzt leicht einſehen, daß alle Würdigkeit auf das ſittliche Verhalten ankomme, weil dieſes im Begriffe des höchſten Guts die Bedingung des übrigen, (was zum Zuſtande gehört) nemlich des Antheils an Glückſeligkeit ausmacht. Nun folgt hieraus: daß man die Moral an ſich niemals als Glückſeligkeitslehre behandeln müſſe, d. i. als eine Anweiſung der Glückſeligkeit theilhaftig zu werden; denn ſie hat es lediglich mit der

Ver-

Vernunftbedingung (conditio, ſine qua non) der letzteren, nicht mit einem Erwerbmittel derſelben zu thun. Wenn ſie aber (die blos Pflichten auferlegt, nicht eigennützigen Wünſchen Maaßregeln an die Hand giebt,) vollſtändig vorgetragen worden: alsdenn allererſt kann, nachdem der ſich auf ein Geſetz gründende moraliſche Wunſch das höchſte Gut zu befördern (das Reich Gottes zu uns zu bringen), der vorher keiner eigennützigen Seele aufſteigen konnte, erweckt, und ihm zum Behuf der Schritt zur Religion geſchehen iſt, dieſe Sittenlehre auch Glückſeligkeitslehre genannt werden, weil die **Hoffnung** dazu nur mit der Religion allererſt anhebt.

Auch kann man hieraus erſehen: daß, wenn man nach dem letzten **Zwecke** Gottes in Schöpfung der Welt frägt, man nicht die Glückſeligkeit der vernünftigen Weſen in ihr, ſondern das **höchſte Gut** nennen müſſe, welches jenem Wunſche dieſer Weſen noch eine Bedingung, nemlich die der Glückſeligkeit würdig zu ſeyn, d. i. die **Sittlichkeit** eben derſelben vernünftigen Weſen, hinzufügt, die allein den Maaßſtab enthält, nach welchem ſie allein der erſteren, durch die Hand eines **weiſen** Urhebers, theilhaftig zu werden hoffen können. Denn, da **Weisheit**, theoretiſch betrachtet, die **Erkenntniß des höchſten Guts**, und practiſch, die **Angemeſſenheit des Willens zum höchſten Gute** bedeutet, ſo kann man einer höchſten ſelbſtſtändigen Weisheit nicht einen Zweck beylegen, der blos

auf

auf Gütigkeit gegründet wäre. Denn dieſer ihre Wirkung (in Anſehung der Glückſeligkeit der vernünftigen Weſen) kann man nur unter den einſchränkenden Bedingungen der Uebereinſtimmung mit der Heiligkeit*) ſeines Willens, als dem höchſten urſprünglichen Gute angemeſſen, denken. Daher diejenige, welche den Zweck der Schöpfung in die Ehre Gottes (vorausgeſetzt, daß man dieſe nicht anthropomorphiſtiſch, als Neigung geprieſen zu werden, denkt,) ſetzten, wol den beſten Ausdruck getroffen haben. Denn nichts ehrt Gott mehr, als das, was das ſchätzbarſte in der Welt iſt, die Achtung für ſein Gebot, die Beobachtung der heiligen Pflicht, die uns ſein Geſetz auferlegt, wenn ſeine

*) Hiebey, und um das Eigenthümliche dieſer Begriffe kenntlich zu machen, merke ich nur noch an: daß, da man Gott verſchiedene Eigenſchaften beylegt, deren Qualität man auch den Geſchöpfen angemeſſen findet, nur daß ſie dort zum höchſten Grade erhoben werden, z. B. Macht, Wiſſenſchaft, Gegenwart, Güte ꝛc. unter den Benennungen der Allmacht, der Allwiſſenheit, der Allgegenwart, der Allgütigkeit ꝛc. es doch drey giebt, die ausſchließungsweiſe, und doch ohne Beyſatz von Größe, Gott beygelegt werden, und die insgeſamt moraliſch ſind. Er iſt der allein Heilige, der allein Selige, der allein Weiſe; weil dieſe Begriffe ſchon die Uneingeſchränktheit bey ſich führen. Nach der Ordnung derſelben iſt er denn alſo auch der heilige Geſetzgeber (und Schöpfer) der gütige Regierer (und Erhalter) und der gerechte Richter. Drey Eigenſchaften, die alles in ſich enthalten, wodurch Gott der Gegenſtand der Religion wird, und denen angemeſſen die metaphyſiſchen Vollkommenheiten ſich von ſelbſt in der Vernunft hinzu fügen.

ſeine herrliche Anſtalt dazu kommt, eine ſolche ſchöne Ordnung mit angemeſſener Glückſeligkeit zu krönen. Wenn ihn das letztere (auf menſchliche Art zu reden,) liebenswürdig macht, ſo iſt er durch das erſtere ein Gegenſtand der Anbetung (Adoration). Selbſt Menſchen können ſich durch Wohlthun zwar Liebe, aber dadurch allein niemals Achtung erwerben, ſo daß die größte Wohlthätigkeit ihnen nur dadurch Ehre macht, daß ſie nach Würdigkeit ausgeübt wird.

Daß, in der Ordnung der Zwecke, der Menſch (mit ihm jedes vernünftige Weſen) Zweck an ſich ſelbſt ſey, d. i. niemals blos als Mittel von jemanden (ſelbſt nicht von Gott) ohne zugleich hiebey ſelbſt Zweck zu ſeyn, könne gebraucht werden, daß alſo die Menſchheit in unſerer Perſon uns ſelbſt heilig ſeyn müſſe, folgt nunmehr von ſelbſt, weil er das Subject des moraliſchen Geſetzes, mithin deſſen iſt, was an ſich heilig iſt, um deſſen willen und in Einſtimmung mit welchem auch überhaupt nur etwas heilig genannt werden kann. Denn dieſes moraliſche Geſetz gründet ſich auf der Autonomie ſeines Willens, als eines freyen Willens, der nach ſeinen allgemeinen Geſetzen nothwendig zu demjenigen zugleich muß einſtimmen können, welchem er ſich unterwerfen ſoll.

VI.

Ueber die Poſtulate
der reinen practiſchen Vernunft überhaupt.

Sie gehen alle vom Grundſatze der Moralität aus, der kein Poſtulat, ſondern ein Geſetz iſt, durch welches Vernunft mittelbar den Willen beſtimmt, welcher Wille eben dadurch, daß er ſo beſtimmt iſt, als reiner Wille, dieſe nothwendige Bedingungen der Befolgung ſeiner Vorſchrift fodert. Dieſe Poſtulate ſind nicht theoretiſche Dogmata, ſondern Vorausſetzungen in nothwendig practiſcher Rückſicht, erweitern alſo zwar das ſpeculative Erkenntniß, geben aber den Ideen der ſpeculativen Vernunft im Allgemeinen (vermittelſt ihrer Beziehung aufs Practiſche) objective Realität, und berechtigen ſie zu Begriffen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten ſie ſich ſonſt nicht anmaaßen könnte.

Dieſe Poſtulate ſind die der Unſterblichkeit, der Freyheit, poſitiv betrachtet, (als der Cauſalität eines Weſens, ſo fern es zur intelligibelen Welt gehört,) und des Daſeyns Gottes. Das erſte fließt aus der practiſch nothwendigen Bedingung der Angemeſſenheit der Dauer zur Vollſtändigkeit der Erfüllung des moraliſchen Geſetzes; das zweyte aus der nothwendigen Vorausſetzung der Unabhängigkeit von der Sinnenwelt und des Vermögens der Beſtimmung ſeines Willens, nach dem

Ge-

Geſetze einer intelligibelen Welt, d. i. der Freyheit; das dritte aus der Nothwendigkeit der Bedingung zu einer ſolchen intelligibelen Welt, um das höchſte Gut zu ſeyn, durch die Vorausſetzuug des höchſten ſelbſtſtändigen Guts, d. i. des Daſeyns Gottes.

Die durch die Achtung fürs moraliſche Geſetz nothwendige Abſicht aufs höchſte Gut und daraus fließende Vorausſetzung der objectiven Realität deſſelben, führt alſo durch Poſtulate der practiſchen Vernunft zu Begriffen, welche die ſpeculative Vernunft zwar als Aufgaben vortragen, ſie aber nicht auflöſen konnte. Alſo 1. zu derjenigen, in deren Auflöſung die letztere nichts, als Paralogismen begehen konnte, (nemlich der Unſterblichkeit) weil es ihr am Merkmale der Beharrlichkeit fehlete, um den pſychologiſchen Begriff eines letzten Subjects, welcher der Seele im Selbſtbewußtſeyn nothwendig beygelegt wird, zur realen Vorſtellung einer Subſtanz zu ergänzen, welches die practiſche Vernunft, durch das Poſtulat, einer zur Angemeſſenheit mit dem moraliſchen Geſetze im höchſten Gute, als dem ganzen Zwecke der practiſchen Vernunft, erforderlichen Dauer, ausrichtet. 2. Führt ſie zu dem, wovon die ſpeculative Vernunft nichts als Antinomie enthielt, deren Auflöſung ſie nur auf einem problematiſch zwar denkbaren, aber ſeiner objectiven Realität nach für ſie nicht erweislichen und beſtimmbaren Begriffe gründen konnte, nemlich die coſmologiſche Idee

einer

einer intelligibelen Welt und das Bewußtſeyn unſeres Daſeyns in derſelben, vermittelſt des Poſtulats der Freyheit; (deren Realität ſie durch das moraliſche Geſetz darlegt, und mit ihm zugleich das Geſetz einer intelligibelen Welt, worauf die ſpeculative nur hinweiſen, ihrer Begriff aber nicht beſtimmen konnte). 3. Verſchafft ſie dem, was ſpeculative Vernunft zwar denken, aber als bloßes transſcendentales Ideal unbeſtimmt laſſen mußte, dem theologiſchen Begriffe des Urweſens, Bedeutung, (in practiſcher Abſicht, d. i. als einer Bedingung der Möglichkeit des Objects eines durch jenes Geſetz beſtimmten Willens,) als dem oberſten Princip des höchſten Guts in einer intelligibelen Welt, durch gewalthabende moraliſche Geſetzgebung in derſelben.

Wird nun aber unſer Erkenntniß auf ſolche Art durch reine practiſche Vernunft wirklich erweitert, und iſt das, was für die ſpeculative transſcendent war, in der practiſchen immanent? Allerdings, aber nur in practiſcher Abſicht. Denn wir erkennen zwar dadurch weder unſerer Seele Natur, noch die intelligibele Welt, noch das höchſte Weſen, nach dem, was ſie an ſich ſelbſt ſind, ſondern haben nur die Begriffe von ihnen im practiſchen Begriffe des höchſten Guts vereinigt, als dem Objecte unſeres Willens, und völlig a priori, durch reine Vernunft, aber nur vermittelſt des moraliſchen Geſetzes, und auch bloß in Beziehung auf daſſelbe, in Anſehung des Objects, das es gebietet.

Wie

Wie aber auch nur die Freyheit möglich ſey, und wie man ſich dieſe Art von Cauſalität theoretiſch und poſitiv vorzuſtellen habe, wird dadurch nicht eingeſehen, ſondern nur, daß eine ſolche ſey, durchs moraliſche Geſetz und zu deſſen Behuf poſtulirt. So iſt es auch mit den übrigen Ideen bewandt, die nach ihrer Möglichkeit kein menſchlicher Verſtand jemals ergründen, aber auch, daß ſie nicht wahre Begriffe ſind, keine Sophiſterey der Ueberzeugung, ſelbſt des gemeinſten Menſchen, jemals entreißen wird.

VII.

Wie eine Erweiterung der reinen Vernunft, in practiſcher Abſicht, ohne damit ihr Erkenntniß, als ſpeculativ, zugleich zu erweitern, zu denken möglich ſey?

Wir wollen dieſe Frage, um nicht zu abſtract zu werden, ſofort in Anwendung auf den vorliegenden Fall beantworten. — Um ein reines Erkenntniß practiſch zu erweitern, muß eine Abſicht a priori gegeben ſeyn, d. i. ein Zweck, als Object (des Willens), welches unabhängig von allen theologiſchen Grundſätzen, durch einen den Willen unmittelbar beſtimmenden (categoriſchen) Imperativ, als practiſch-nothwendig vorgeſtellt wird, und das iſt hier das höchſte Gut. Dieſes iſt aber nicht möglich, ohne drey theoretiſche Begriffe (für die ſich, weil ſie bloße reine Vernunftbegriffe ſind,

keine correſpondirende Anſchauung, mithin, auf dem theoretiſchen Wege, keine objective Realität finden läßt,) vorauszuſetzen: nemlich Freyheit, Unſterblichkeit, und Gott. Alſo wird durchs practiſche Geſetz, welches die Exiſtenz des höchſten in einer Welt möglichen Guts gebietet, die Möglichkeit jener Objecte der reinen ſpeculativen Vernunft, die objective Realität, welche dieſe ihnen nicht ſichern konnte, poſtulirt; wodurch denn die theoretiſche Erkenntniß der reinen Vernunft allerdings einen Zuwachs bekommt, der aber blos darin beſteht, daß jene für ſie ſonſt problematiſche (blos denkbare) Begriffe, jetzt aſſertoriſch für ſolche erklärt werden, denen wirklich Objecte zukommen, weil practiſche Vernunft die Exiſtenz derſelben zur Möglichkeit ihres, und zwar practiſch-ſchlechthin nothwendigen, Objects des höchſten Guts unvermeidlich bedarf, und die theoretiſche dadurch berechtigt wird, ſie vorauszuſetzen. Dieſe Erweiterung der theoretiſchen Vernunft iſt aber keine Erweiterung der Speculation, d. i. um in theoretiſcher Abſicht nunmehr einen poſitiven Gebrauch davon zu machen. Denn da nichts weiter durch practiſche Vernunft hiebey geleiſtet worden, als daß jene Begriffe real ſind, und wirklich ihre (mögliche) Objecte haben, dabey aber uns nichts von Anſchauung derſelben gegeben wird, (welches auch nicht gefodert werden kann,) ſo iſt kein ſynthetiſcher Satz durch dieſe eingeräumte Realität derſelben möglich. Folglich hilft

uns dieſe Eröffnung nicht im mindeſten in ſpeculativer Abſicht, wol aber in Anſehung des practiſchen Gebrauchs der reinen Vernunft, zur Erweiterung dieſes unſeres Erkenntniſſes. Die obige drey Ideen der ſpeculativen Vernunft ſind an ſich noch keine Erkenntniſſe; doch ſind es (transſcendente) Gedanken, in denen nichts Unmögliches iſt. Nun bekommen ſie durch ein apodictiſches practiſches Geſetz, als nothwendige Bedingungen der Möglichkeit deſſen, was dieſes ſich zum Objecte zu machen gebietet, objective Realität, d. i. wir werden durch jenes angewieſen, daß ſie Objecte haben, ohne doch, wie ſich ihr Begriff auf ein Object bezieht, anzeigen zu können, und das iſt auch noch nicht Erkenntniß dieſer Objece; denn man kann dadurch gar nichts über ſie ſynthetiſch urtheilen, noch die Anwendung derſelben theoretiſch beſtimmen, mithin von ihnen gar keinen theoretiſchen Gebrauch der Vernunft machen, als worin eigentlich alle ſpeculative Erkenntniß derſelben beſteht. Aber dennoch ward das theoretiſche Erkenntniß, zwar nicht dieſer Objecte, aber der Vernunft überhaupt, dadurch ſo fern erweitert, daß durch die practiſchen Poſtulate jenen Ideen doch Objecte gegeben wurden, indem ein blos problematiſcher Gedanke dadurch allererſt objective Realität bekam. Alſo war es keine Erweiterung der Erkenntniß von gegebenen überſinnlichen Gegenſtänden, aber doch eine Erweiterung der theoretiſchen Vernunft und

der Erkenntniß derſelben in Anſehung des Ueberſinnlichen überhaupt, ſo fern als ſie genöthigt wurde, daß es ſolche Gegenſtände gebe, einzuräumen, ohne ſie doch näher beſtimmen, mithin dieſes Erkenntniß von den Objecten (die ihr nunmehr aus practiſchem Grunde, und auch nur zum practiſchen Gebrauche, gegeben worden,) ſelbſt erweitern zu können, welchen Zuwachs alſo die reine theoretiſche Vernunft, für die alle jene Ideen transſcendent und ohne Object ſind, lediglich ihrem reinen practiſchen Vermögen zu verdanken hat. Hier werden ſie immanent und conſtitutiv, indem ſie Gründe der Möglichkeit ſind, Das nothwendige Object der reinen practiſchen Vernunft (das höchſte Gut) wirklich zu machen, da ſie, ohne dies, transſcendent und blos regulative Principien der ſpeculativen Vernunft ſind, die ihr nicht ein neues Object über die Erfahrung hinaus anzunehmen, ſondern nur ihren Gebrauch in der Erfahrung der Vollſtändigkeit zu näheren, auferlegen. Iſt aber die Vernunft einmal im Beſitze dieſes Zuwachſes, ſo wird ſie, als ſpeculative Vernunft, (eigentlich nur zur Sicherung ihres practiſchen Gebrauchs) negativ, d. i. nicht erweiternd, ſondern läuternd, mit jenen Ideen zu Werke gehen, um einerſeits den Anthropomorphism als den Quell der Superſtition, oder ſcheinbare Erweiterung jener Begriffe durch vermeynte Erfahrung, andererſeits den Fanaticism, der ſie durch überſinnliche Anſchauung oder der-

gleichen

gleichen Gefühle verſpricht, abzuhalten; welches alles Hinderniſſe des praetiſchen Gebrauchs der reinen Vernunft ſind, deren Abwehrung alſo zu der Erweiterung unſerer Erkenntniß in practiſcher Abſicht allerdings gehört, oder daß es dieſer widerſpricht, zugleich zu geſtehen, daß die Vernunft in ſpeculativer Abſicht dadurch im mindeſten nichts gewonnen habe.

Zu jedem Gebrauche der Vernunft in Anſehung eines Gegenſtandes werden reine Verſtandesbegriffe (Categorien) erfodert, ohne die kein Gegenſtand gedacht werden kann. Dieſe können zum theoretiſchen Gebrauche der Vernunft, d. i. zu dergleichen Erkenntniß nur angewandt werden, ſo fern ihnen zugleich Anſchauung (die jederzeit ſinnlich iſt) untergelegt wird, und alſo blos, um durch ſie ein Object möglicher Erfahrung vorzuſtellen. Nun ſind hier aber Ideen der Vernunft, die in gar keiner Erfahrung gegeben werden können, das, was ich durch Categorien denken müßte, um es zu erkennen. Allein es iſt hier auch nicht um das theoretiſche Erkenntniß der Objecte dieſer Ideen, ſondern nur darum, daß ſie überhaupt Objecte haben, zu thun. Dieſe Realität verſchafft reine practiſche Vernunft, und hiebey hat die theoretiſche Vernunft nichts weiter zu thun, als jene Objecte durch Categorien blos zu denken, welches, wie wir ſonſt deutlich gewieſen haben, ganz wohl, ohne Anſchauung (weder ſinnliche, noch überſinnliche) zu bedürfen, angeht, weil die Cate-

tegorien im reinen Verſtande unabhängig und vor aller Anſchauung, lediglich als dem Vermögen zu denken, ihren Sitz und Urſprung haben, und ſie immer nur ein Object überhaupt bedeuten, auf welche Art es uns auch immer gegeben werden mag. Nun iſt den Categorien, ſo fern ſie auf jene Ideen angewandt werden ſollen, zwar kein Object in der Anſchauung zu geben möglich; es iſt ihnen aber doch, daß ein ſolches wirklich ſey, mithin die Categorie, als eine bloße Gedankenform, hier nicht leer ſey, ſondern Bedeutung habe, durch ein Object, welches die practiſche Vernunft im Begriffe des höchſten Guts ungezweifelt darbietet, die Realität der Begriffe, die zum Behuf der Möglichkeit des höchſten Guts gehören, hinreichend geſichert, ohne gleichwol durch dieſen Zuwachs die mindeſte Erweiterung des Erkenntniſſes nach theoretiſchen Grundſätzen zu bewirken.

* * *

Wenn, nächſtdem, dieſe Ideen von Gott, einer intelligibelen Welt (dem Reiche Gottes) und der Unſterblichkeit durch Prädicate beſtimmt werden, die von unſerer eigenen Natur hergenommen ſind, ſo darf man dieſe Beſtimmung weder als Verſinnlichung jener reinen Vernunftideen (Anthropomorphismen), noch als überſchwengliches Erkenntniß überſinnlicher Gegenſtände anſehen; denn dieſe Prädicate ſind keine andere als

Ver-

Verſtand und Wille, und zwar ſo im Verhältniſſe gegen einander betrachtet, als ſie im moraliſchen Geſetze gedacht werden müſſen, alſo nur, ſo weit von ihnen ein reiner practiſcher Gebrauch gemacht wird. Von allem übrigen, was dieſen Begriffen pſychologiſch anhängt, d. i. ſo fern wir dieſe unſere Vermögen in ihrer Ausübung empiriſch beobachten, (z. B., daß der Verſtand des Menſchen diſcurſiv iſt, ſeine Vorſtellungen alſo Gedanken, nicht Anſchauungen ſind, daß dieſe in der Zeit auf einander folgen, daß ſein Wille immer mit einer Abhängigkeit der Zufriedenheit von der Exiſtenz ſeines Gegenſtandes behaftet iſt, u. ſ. w. welches im höchſten Weſen ſo nicht ſeyn kann,) wird alsdenn abſtrahirt, und ſo bleibt von den Begriffen, durch die wir uns ein reines Verſtandesweſen denken, nichts mehr übrig, als gerade zur Möglichkeit erfoderlich iſt, ſich ein moraliſch Geſetz zu denken, mithin zwar ein Erkenntniß Gottes, aber nur in practiſcher Beziehung, wodurch, wenn wir den Verſuch machen, es zu einem theoretiſchen zu erweitern, wir einen Verſtand deſſelben bekommen, der nicht denkt, ſondern anſchaut, einen Willen, der auf Gegenſtände gerichtet iſt, von deren Exiſtenz ſeine Zufriedenheit nicht im Mindeſten abhängt, (ich will nicht einmal der transſcendentalen Prädicate erwähnen, als z. B. eine Größe der Exiſtenz, d. i. Dauer, die aber nicht in der Zeit, als dem einzigen uns möglichen Mittel uns Daſeyn als Größe vorzuſtel-

 len,

len, ſtattfindet,) lauter Eigenſchaften, von denen wir uns gar keinen Begriff, zum Erkenntniſſe des Gegenſtandes tauglich, machen können, und dadurch belehrt werden, daß ſie niemals zu einer Theorie von überſinnlichen Weſen gebraucht werden können, und alſo, auf dieſer Seite, ein ſpeculatives Erkenntniß zu gründen gar nicht vermögen, ſondern ihren Gebrauch lediglich auf die Ausübung des moraliſchen Geſetzes einſchränken.

Dieſes letztere iſt ſo augenſcheinlich, und kann ſo klar durch die That bewieſen werden, daß man getroſt alle vermeynte natürliche Gottesgelehrte (ein wunderlicher Name) *) auffodern kann, auch nur eine dieſen ihren Gegenſtand (über die blos ontologiſchen Prädicate hinaus) beſtimmende Eigenſchaft, etwa des Verſtandes, oder des Willens, zu nennen, an der man nicht unwiderſprechlich darthun könnte, daß, wenn man

alles

*) Gelehrſamkeit iſt eigentlich nur der Inbegriff hiſtoriſcher Wiſſenſchaften. Folglich kann nur der Lehrer der geoffenbarten Theologie ein Gottesgelehrter heißen. Wollte man aber auch den, der im Beſitze von Vernunftwiſſenſchaften (Mathematik und Philoſophie) iſt, einen Gelehrten nennen, obgleich dieſes ſchon der Wortbedeutung (als die jederzeit nur dasjenige, was man durchaus gelehret werden muß, und was man alſo nicht von ſelbſt, durch Vernunft, erfinden kann, zur Gelehrſamkeit zählt,) widerſtreiten würde: ſo möchte wol der Philoſoph mit ſeiner Erkenntniß Gottes, als poſitiver Wiſſenſchaft, eine zu ſchlechte Figur machen, um ſich deshalb einen Gelehrten nennen zu laſſen.

alles Anthropomorphiſtiſche davon abſondert, uns nur das bloße Wort übrig bleibe, ohne damit den mindeſten Begriff verbinden zu können, dadurch eine Erweiterung der theoretiſchen Erkenntniß gehofft werden dürfte. In Anſehung des Practiſchen aber bleibt uns von den Eigenſchaften eines Verſtandes und Willens doch noch der Begriff eines Verhältniſſes übrig, welchem das practiſche Geſetz (das gerade dieſes Verhältniß des Verſtandes zum Willen a priori beſtimmt) objective Realität verſchafft. Iſt dieſes nun einmal geſchehen, ſo wird dem Begriffe des Objects eines moraliſch beſtimmten Willens (dem des höchſten Guts) und mit ihm den Bedingungen ſeiner Möglichkeit, den Ideen von Gott, Freyheit und Unſterblichkeit, auch Realität, aber immer nur in Beziehung auf die Ausübung des moraliſchen Geſetzes (zu keinem ſpeculativen Behuf), gegeben.

Nach dieſen Erinnerungen iſt nun auch die Beantwortung der wichtigen Frage leicht zu finden: **Ob der Begriff von Gott ein zur Phyſik** (mithin auch zur Metaphyſik, als die nur die reinen Principien a priori der erſteren in allgemeiner Bedeutung enthält) **oder ein zur Moral gehöriger Begriff ſey.** Natureinrichtungen, oder deren Veränderung zu **erklären**, wenn man da zu Gott, als dem Urheber aller Dinge, ſeine Zuflucht nimmt, iſt wenigſtens keine phyſiſche Erklärung, und überall ein Geſtändniß, man ſey mit ſeiner Philoſophie zu Ende; weil man genöthigt iſt, etwas, wovon

man ſonſt für ſich keinen Begriff hat, anzunehmen, um ſich von der Möglichkeit deſſen, was man vor Augen ſieht, einen Begriff machen zu können. Durch Metaphyſik aber von der Kenntniß dieſer Welt zum Begriffe von Gott und dem Beweiſe ſeiner Exiſtenz durch ſichere Schlüſſe zu gelangen, iſt darum unmöglich, weil wir dieſe Welt als das vollkommenſte mögliche Ganze, mithin, zu dieſem Behuf, alle mögliche Welten (um ſie mit dieſer vergleichen zu können) erkennen, mithin allwiſſend ſeyn müßten, um zu ſagen, daß ſie nur durch einen Gott (wie wir uns dieſen Begriff denken müſſen,) möglich war. Vollends aber die Exiſtenz dieſes Weſens aus bloßen Begriffen zu erkennen, iſt ſchlechterdings unmöglich, weil ein jeder Exiſtentialſatz, d. i. der, ſo von einem Weſen, von dem ich mir einen Begriff mache, ſagt, daß es exiſtire, ein ſynthetiſcher Satz iſt, d. i. ein ſolcher, dadurch ich über jenen Begriff hinausgehe und mehr von ihm ſage, als im Begriffe gedacht war: nemlich daß dieſem Begriffe im Verſtande noch ein Gegenſtand außer dem Verſtande correſpondirend geſetzt ſey, welches offenbar unmöglich iſt durch irgend einen Schluß herauszubringen. Alſo bleibt nur ein einziges Verfahren für die Vernunft übrig, zu dieſem Erkenntniſſe zu gelangen, da ſie nemlich, als reine Vernunft, von dem oberſten Princip ihres reinen practiſchen Gebrauchs ausgehend, (indem dieſer ohnedem blos auf die Exiſtenz von Etwas, als Folge der Vernunft, gerichtet iſt,) ihr

Object beſtimmt. Und da zeigt ſich, nicht allein in ihrer unvermeidlichen Aufgabe, nemlich der nothwendigen Richtung des Willens auf das höchſte Gut, die Nothwendigkeit, ein ſolches Urweſen, in Beziehung auf die Möglichkeit dieſes Guten in der Welt, anzunehmen, ſondern, was das Merkwürdigſte iſt, etwas, was dem Fortgange der Vernunft auf dem Naturwege ganz mangelte, nemlich ein genau beſtimmter Begriff dieſes Urweſens. Da wir dieſe Welt nur zu einem kleinen Theile kennen, noch weniger ſie mit allen möglichen Welten vergleichen können, ſo können wir von ihrer Ordnung, Zweckmäßigkeit und Größe wol auf einen weiſen, gütigen, mächtigen ꝛc. Urheber derſelben ſchließen, aber nicht auf ſeine Allwiſſenheit, Allgütigkeit, Allmacht, u. ſ. w. Man kann auch gar wohl einräumen: daß man dieſen unvermeidlichen Mangel durch eine erlaubte ganz vernünftige Hypotheſe zu ergänzen wohl befugt ſey; daß nemlich, wenn in ſo viel Stücken, als ſich unſerer näheren Kenntniß darbieten, Weisheit, Gütigkeit ꝛc. hervorleuchtet, in allen übrigen es eben ſo ſeyn werde, und es alſo vernünftig ſey, dem Welturheber alle mögliche Vollkommenheit beyzulegen; aber das ſind keine Schlüſſe, wodurch wir uns auf unſere Einſicht etwas dünken, ſondern nur Befugniſſe, die man uns nachſehen kann, und doch noch einer anderweitigen Empfehlung bedürfen, um davon Gebrauch zu machen. Der Begriff von Gott bleibt alſo auf dem empiriſchen

Wege (der Phyſik) immer ein nicht genau beſtimmter Begriff von der Vollkommenheit des erſten Weſens, um ihn dem Begriffe einer Gottheit für angemeſſen zu halten (mit der Metaphyſik aber in ihrem transſcendentalen Theile iſt gar nichts auszurichten).

Ich verſuche nun dieſen Begriff an das Object der practiſchen Vernunft zu halten, und da finde ich, daß der moraliſche Grundſatz ihn nur als möglich, unter Vorausſetzung eines Welturhebers von höchſter Vollkommenheit, zulaſſe. Er muß allwiſſend ſeyn, um mein Verhalten bis zum Innerſten meiner Geſinnung in allen möglichen Fällen und in alle Zukunft zu erkennen; allmächtig, um ihm die angemeſſenen Folgen zu ertheilen; eben ſo allgegenwärtig, ewig, u. ſ. w. Mithin beſtimmt das moraliſche Geſetz durch den Begriff des höchſten Guts, als Gegenſtandes einer reinen practiſchen Vernunft, den Begriff des Urweſens als höchſten Weſens, welches der phyſiſche (und höher fortgeſetzt der metaphyſiſche) mithin der ganze ſpeculative Gang der Vernunft nicht bewirken konnte. Alſo iſt der Begriff von Gott ein urſprünglich nicht zur Phyſik, d. i. für die ſpeculative Vernunft, ſondern zur Moral gehöriger Begriff, und eben das kann man auch von den übrigen Vernunftbegriffen ſagen, von denen wir, als Poſtulaten derſelben in ihrem practiſchen Gebrauche, oben gehandelt haben.

Wenn man in der Geſchichte der griechiſchen Philoſophie über den Anaxagoras hinaus keine deutliche Spuren einer reinen Vernunfttheologie antrifft, ſo iſt der Grund nicht darin gelegen, daß es den älteren Philoſophen an Verſtande und Einſicht fehlte, um durch den Weg der Speculation, wenigſtens mit Beyhülfe einer ganz vernünftigen Hypotheſe, ſich dahin zu erheben; was konnte leichter, was natürlicher ſeyn, als der ſich von ſelbſt jedermann darbietende Gedanke, ſtatt unbeſtimmter Grade der Vollkommenheit verſchiedener Welturſachen, eine einzige vernünftige anzunehmen, die alle Vollkommenheit hat? Aber die Uebel in der Welt ſchienen ihnen viel zu wichtige Einwürfe zu ſeyn, um zu einer ſolchen Hypotheſe ſich für berechtigt zu halten. Mithin zeigten ſie darin eben Verſtand und Einſicht, daß ſie ſich jene nicht erlaubten, und vielmehr in den Natururſachen herum ſuchten, ob ſie unter ihnen nicht die zu Urweſen erforderliche Beſchaffenheit und Vermögen antreffen möchten. Aber nachdem dieſes ſcharfſinnige Volk ſo weit in Nachforſchungen fortgerückt war, ſelbſt ſittliche Gegenſtände, darüber andere Völker niemals mehr als geſchwatzt haben, philoſophiſch zu behandeln: da fanden ſie allererſt ein neues Bedürfniß, nemlich ein practiſches, welches nicht ermangelte ihnen den Begriff des Urweſens beſtimmt anzugeben, wobey die ſpeculative Vernunft das Zuſehen hatte, höchſtens noch das Verdienſt, einen Begriff, der nicht auf ihrem Boden erwach-

wachſen war, auszuſchmücken, und mit einem Gefolge von Beſtätigungen aus der Naturbetrachtung, die nun allererſt hervortraten, wol nicht das Anſehen deſſelben, (welches ſchon gegründet war) ſondern vielmehr nur das Gepränge mit vermeynter theoretiſcher Vernunfteinſicht zu befördern.

* * *

Aus dieſen Erinnerungen wird der Leſer der Crit. d. r. ſpec. Vernunft ſich vollkommen überzeugen: wie höchſtnöthig, wie erſprießlich für Theologie und Moral, jene mühſame Deduction der Categorien war. Denn dadurch allein kann verhütet werden, ſie, wenn man ſie im reinen Verſtande ſetzt, mit Plato, für angebohren zu halten, und darauf überſchwengliche Anmaaßungen mit Theorien des Ueberſinnlichen, wovon man kein Ende abſieht, zu gründen, dadurch aber die Theologie zur Zauberlaterne von Hirngeſpenſtern zu machen; wenn man ſie aber für erworben hält, zu verhüten, daß man nicht, mit Epicur, allen und jeden Gebrauch derſelben, ſelbſt den in practiſcher Abſicht, blos auf Gegenſtände und Beſtimmungsgründe der Sinne einſchränke. Nun aber, nachdem die Critik in jener Deduction erſtlich bewies, daß ſie nicht empiriſchen Urſprungs ſeyn, ſondern a priori im reinen Verſtande ihren Sitz und Quelle haben; zweytens auch, daß, da ſie auf Gegenſtände überhaupt, unabhängig von ihrer Anſchauung, bezogen werden,

den, ſie zwar nur in Anwendung auf empiriſche Gegenſtände theoretiſches Erkenntniß zu Stande bringen, aber doch auch, auf einen durch reine practiſche Vernunft gegebenen Gegenſtand angewandt, zum beſtimmten **Denken** des Ueberſinnlichen dienen, jedoch nur, ſo fern dieſes blos durch ſolche Prädicate beſtimmt wird, die nothwendig zur reinen a priori gegebenen practiſchen Abſicht und deren Möglichkeit gehören. Speculative Einſchränkung der reinen Vernunft und practiſche Erweiterung derſelben bringen dieſelbe allererſt in dasjenige Verhältniß der Gleichheit, worin Vernunft überhaupt zweckmäßig gebraucht werden kann, und dieſes Beyſpiel beweiſet beſſer, als ſonſt eines, daß der Weg zur Weisheit, wenn er geſichert und nicht ungangbar oder irreleitend werden ſoll, bey uns Menſchen unvermeidlich durch die Wiſſenſchaft durchgehen müſſe, wovon man aber, daß dieſe zu jenem Ziele führe, nur nach Vollendung derſelben überzeugt werden kann.

VIII.

Vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfniſſe der reinen Vernunft.

Ein Bedürfniß der reinen Vernunft in ihrem ſpeculativen Gebrauche führt nur auf Hypotheſen, das der rei-

reinen practiſchen Vernunft aber zu Poſtulaten; denn im erſteren Falle ſteige ich vom Abgeleiteten ſo hoch hinauf in der Reihe der Gründe, wie ich will, und bedarf eines Ungrundes, nicht um jenem Abgeleiteten (z. B. der Cauſalverbindung der Dinge und Veränderungen in der Welt) objective Realität zu geben, ſondern nur um meine forſchende Vernunft in Anſehung deſſelben vollſtändig zu befriedigen. So ſehe ich Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Natur vor mir, und bedarf nicht, um mich von deren Wirklichkeit zu verſichern, zur Speculation zu ſchreiten, ſondern nur um ſie zu erklären, eine Gottheit, als deren Urſache, voraus zu ſetzen; da denn, weil von einer Wirkung der Schluß auf eine beſtimmte, vornemlich ſo genau und ſo vollſtändig beſtimmte Urſache, als wir an Gott zu denken haben, immer unſicher und mißlich iſt, eine ſolche Vorausſetzung nicht weitergebracht werden kann, als zu dem Grade der, für uns Menſchen, allervernünftigſten Meinung *). Dagegen

*) Aber ſelbſt auch hier würden wir nicht ein Bedürfniß der Vernunft vorſchützen können, läge nicht ein problematiſcher, aber doch unvermeidlicher Begriff der Vernunft vor Augen, nemlich der, eines ſchlechterdings nothwendigen Weſens. Dieſer Begriff will nun beſtimmt ſeyn, und das iſt, wenn der Trieb zur Erweiterung dazu kommt, der objective Grund eines Bedürfniſſes der ſpeculativen Vernunft, nemlich den Begriff eines nothwendigen Weſens, welches andern zum Urgrunde dienen ſoll, näher zu beſtimmen, und dieſes letzte alſo wodurch kenntlich zu machen. Ohne ſolche vorausgehende nothwendige Probleme

gegen iſt ein Bedürfniß der reinen practiſchen Vernunft, auf einer Pflicht gegründet, etwas (das höchſte Gut) zum Gegenſtande meines Willens zu machen, um es nach allen meinen Kräften zu befördern; wobey ich aber die Möglichkeit deſſelben, mithin auch die Bedingungen dazu, nemlich Gott, Freyheit und Unſterblichkeit vorausſetzen muß, weil ich dieſe durch meine ſpeculative Vernunft nicht beweiſen, obgleich auch nicht widerlegen kann. Dieſe Pflicht gründet ſich auf einem, freylich von dieſen letzteren Vorausſetzungen ganz unabhängigen, für ſich ſelbſt apodictiſch gewiſſen, nemlich dem moraliſchen, Geſetze, und iſt, ſo fern, keiner anderweitigen Unterſtützung durch theoretiſche Meynung von der innern Beſchaffenheit der Dinge, der geheimen Abzweckung der Weltordnung, oder eines ihr vorſtehenden Regierers, bedürftig, um uns auf das vollkommenſte zu unbedingt-geſetzmäßigen Handlungen zu verbinden. Aber der ſubjective Effect dieſes Geſetzes, nemlich die ihm angemeſſene und durch daſſelbe auch nothwendige Geſinnung, das practiſch mögliche höchſte Gut zu befördern, ſetzt doch wenigſtens voraus, daß das letztere möglich ſey, widrigenfalls es practiſch-unmöglich wäre, dem Objecte eines Begriffes nachzuſtreben, welcher im Grunde leer und ohne Object wäre. Nun betreffen obige Poſtu-

bleme giebt es keine Bedürfniſſe, wenigſtens nicht der reinen Vernunft; die übrigen ſind Bedürfniſſe der Neigung.

Poſtulate nur die phyſiſche oder metaphyſiſche, mit einem Worte, in der Natur der Dinge liegende Bedingungen der Möglichkeit des höchſten Guts, aber nicht zum Behuf einer beliebigen ſpeculativen Abſicht, ſondern eines practiſch nothwendigen Zwecks des reinen Vernunftwillens, der hier nicht wählt, ſondern einem unnachlaßlichen Vernunftgebote gehorcht, welches ſeinen Grund, objectiv, in der Beſchaffenheit der Dinge hat, ſo wie ſie durch reine Vernunft allgemein beurtheilt werden müſſen, und gründet ſich nicht etwa auf Neigung, die zum Behuf deſſen, was wir aus blos ſubjectiven Gründen wünſchen, ſo fort die Mittel dazu als möglich, oder den Gegenſtand wol gar als wirklich, anzunehmen keinesweges berechtigt iſt. Alſo iſt dieſes ein Bedürfniß in ſchlechterdings nothwendiger Abſicht, und rechtfertigt ſeine Vorausſetzung nicht blos als erlaubte Hypotheſe, ſondern als Poſtulat in practiſcher Abſicht; und, zugeſtanden, daß das reine moraliſche Geſetz jedermann, als Gebot, (nicht als Klugheitsregel,) unnachlaßlich verbinde, darf der Rechtſchaffene wol ſagen: ich will, daß ein Gott, daß mein Daſeyn in dieſer Welt, auch außer der Naturverknüpfung, noch ein Daſeyn in einer reinen Verſtandeswelt, endlich auch daß meine Dauer endlos ſey, ich beharre darauf und laſſe mir dieſen Glauben nicht nehmen; denn dieſes iſt das einzige, wo mein Intereſſe, weil ich von demſelben nichts nachlaſſen darf, mein Urtheil unvermeidlich beſtimmt, ohne auf Vernünfteleyen zu achten, ſo wenig ich

auch

auch darauf zu antworten oder ihnen ſcheinbarere entgegen zu ſtellen im Stande ſeyn möchte *).

* * *

Um bey dem Gebrauche eines noch ſo ungewohnten Begriffs, als der eines reinen practiſchen Vernunft-

*) Im deutſchen Muſeum, Febr. 1787, findet ſich eine Abhandlung von einem ſehr feinen und hellen Kopfe, dem ſel. Wizenmann, deſſen früher Tod zu bedauren iſt, darin er die Befugniß, aus einem Bedürfniſſe auf die objective Realität des Gegenſtandes deſſelben zu ſchließen, beſtreitet, und ſeinen Gegenſtand durch das Beyſpiel eines Verliebten erläutert, der, indem er ſich in eine Idee von Schönheit, welche blos ſein Hirngeſpinſt iſt, vernarrt hätte, ſchließen wollte, daß ein ſolches Object wirklich wo exiſtire. Ich gebe ihm hierin vollkommen recht, in allen Fällen, wo das Bedürfniß auf Neigung gegründet iſt, die nicht einmal nothwendig für den, der damit angefochten iſt, die Exiſtenz ihres Objects poſtuliren kann, vielweniger eine für jedermann gültige Foderung enthält, und daher ein blos ſubjectiver Grund der Wünſche iſt. Hier aber iſt es ein Vernunftbedürfniß, aus einem objectiven Beſtimmungsgrunde des Willens, nemlich dem moraliſchen Geſetze entſpringend, welches jedes vernünftige Weſen nothwendig verbindet, alſo zur Vorausſetzung der ihm angemeſſenen Bedingungen in der Natur a priori berechtigt, und die letztern von dem vollſtändigen practiſchen Gebrauche der Vernunft unzertrennlich macht. Es iſt Pflicht, das höchſte Gut nach unſerem größten Vermögen wirklichzumachen; daher muß es doch auch möglich ſeyn; mithin iſt es für jedes vernünftige Weſen in der Welt auch unvermeidlich, dasjenige vorauszuſetzen, was zu deſſen objectiver Möglichkeit nothwendig iſt. Die Vorausſetzung iſt ſo nothwendig, als das moraliſche Geſetz, in Beziehung auf welches ſie auch nur gültig iſt.

glaubens iſt, Mißdeutungen zu verhüten, ſey mir erlaubt noch eine Anmerkung hinzuzufügen. — Es ſollte faſt ſcheinen, als ob dieſer Vernunftglaube hier ſelbſt als Gebot angekündigt werde, nemlich das höchſte Gut für möglich anzunehmen. Ein Glaube aber, der geboten wird, iſt ein Unding. Man erinnere ſich aber der obigen Auseinanderſetzung deſſen, was im Begriffe des höchſten Guts anzunehmen verlangt wird, und wird man inne werden, daß dieſe Möglichkeit anzunehmen gar nicht geboten werden dürfe, und keine practiſche Geſinnungen fodere, ſie einzuräumen, ſondern daß ſpeculative Vernunft ſie ohne Geſuch zugeben müſſe; denn daß eine, dem moraliſchen Geſetze angemeſſene, Würdigkeit der vernünftigen Weſen in der Welt, glücklich zu ſeyn, mit einem dieſer proportionirten Beſitze dieſer Glückſeligkeit in Verbindung, an ſich unmöglich ſey, kann doch niemand behaupten wollen. Nun giebt uns in Anſehung des erſten Stücks des höchſten Guts, nemlich was die Sittlichkeit betrifft, das moraliſche Geſetz blos ein Gebot, und, die Möglichkeit jenes Beſtandſtücks zu bezweifeln, wäre eben ſo viel, als das moraliſche Geſetz ſelbſt in Zweifel ziehen. Was aber das zweyte Stück jenes Objects, nemlich die jener Würdigkeit durchgängig angemeſſene Glückſeligkeit, betrifft, ſo iſt zwar die Möglichkeit derſelben überhaupt einzuräumen gar nicht eines Gebots bedürftig, denn die theoretiſche Vernunft hat ſelbſt nichts dawider: nur

die

die Art, wie wir uns eine ſolche Harmonie der Naturgeſetze mit denen der Freyheit denken ſollen, hat etwas an ſich, in Anſehung deſſen uns eine Wahl zukommt, weil theoretiſche Vernunft hierüber nichts mit apodictiſcher Gewißheit entſcheidet, und, in Anſehung dieſer, kann es ein moraliſches Intereſſe geben, das den Ausſchlag giebt.

Oben hatte ich geſagt, daß, nach einem bloßen Naturgange in der Welt, die genau dem ſittlichen Werthe angemeſſene Glückſeligkeit nicht zu erwarten und für unmöglich zu halten ſey, und daß alſo die Möglichkeit des höchſten Guts, von dieſer Seite, nur unter Vorausſetzung eines moraliſchen Welturhebers könne eingeräumt werden. Ich hielt mit Vorbedacht mit der Einſchränkung dieſes Urtheils auf die ſubjectiven Bedingungen unſerer Vernunft zurück, um nur dann allererſt, wenn die Art ihres Fürwahrhaltens näher beſtimmt werden ſollte, davon Gebrauch zu machen. In der That iſt die genannte Unmöglichkeit blos ſubjectiv, d. i. unſere Vernunft findet es ihr unmöglich, ſich einen ſo genau angemeſſenen und durchgängig zweckmäßigen Zuſammenhang, zwiſchen zwey nach ſo verſchiedenen Geſetzen ſich eräugnenden Weltbegebenheiten, nach einem bloßen Naturlaufe, begreiflich zu machen; ob ſie zwar, wie bey allem, was ſonſt in der Natur zweckmäßiges iſt, die Unmöglichkeit deſſelben nach all-

gemeinen Naturgeſetzen, doch auch nicht beweiſen, d. i. aus objectiven Gründen hinreichend darthun kann.

Allein jetzt kommt ein Entſcheidungsgrund von anderer Art ins Spiel, um im Schwanken der ſpeculativen Vernunft den Ausſchlag zu geben. Das Gebot, das höchſte Gut zu befördern, iſt objectiv (in der practiſchen Verunft), die Möglichkeit deſſelben überhaupt gleichfalls objectiv (in der theoretiſchen Vernunft, die nichts dawider hat,) gegründet. Allein die Art, wie wir uns dieſe Möglichkeit vorſtellen ſollen, ob nach allgemeinen Naturgeſetzen, ohne einen der Natur vorſtehenden weiſen Urheber, oder nur unter deſſen Vorausſetzung, das kann die Vernunft objectiv nicht entſcheiden. Hier tritt nun eine ſubjective Bedingung der Vernunft ein: die einzige ihr theoretiſch mögliche, zugleich der Moralität (die unter einem objectiven Geſetze der Vernunft ſteht,) allein zuträgliche Art, ſich die genaue Zuſammenſtimmung des Reichs der Natur mit dem Reiche der Sitten, als Bedingung der Möglichkeit des höchſten Guts, zu denken. Da nun die Beförderung deſſelben, und alſo die Vorausſetzung ſeiner Möglichkeit, objectiv (aber nur der practiſchen Vernunft zu Folge,) nothwendig iſt, zugleich aber die Art, auf welche Weiſe wir es uns als möglich denken wollen, in unſerer Wahl ſteht, in welcher aber ein freyes Intereſſe der reinen practiſchen Vernunft für die Annehmung eines weiſen Welturhebers entſcheidet: ſo iſt das Princip, was unſer

Urtheil

Urtheil hierin beſtimmt, zwar ſubjectiv, als Bedürfniß, aber auch zugleich als Beförderungsmittel deſſen, was objectiv (practiſch) nothwendig iſt, der Grund einer Maxime des Fürwahrhaltens in moraliſcher Abſicht, d. i. ein reiner practiſcher Vernunftglaube. Dieſer iſt alſo nicht geboten, ſondern, als freywillige, zur moraliſchen (gebotenen) Abſicht zuträgliche, überdem noch mit dem theoretiſchen Bedürfniſſe der Vernunft einſtimmige Beſtimmung unſeres Urtheils, jene Exiſtenz anzunehmen und dem Vernunftgebrauch ferner zum Grunde zu legen, ſelbſt aus der moraliſchen Geſinnung entſprungen; kann alſo öfters ſelbſt bey wohlgeſinneten bisweilen in Schwanken niemals aber in Unglauben gerathen.

IX.

Von der der practiſchen Beſtimmung des Menſchen weislich angemeſſenen Proportion ſeiner Erkenntnißvermögen.

Wenn die menſchliche Natur zum höchſten Gute zu ſtreben beſtimmt iſt, ſo muß auch das Maaß ihrer Erkenntnißvermögen, vornehmlich ihr Verhältniß unter einander, als zu dieſem Zwecke ſchicklich, angenommen werden. Nun beweiſet aber die Critik der reinen ſpeculativen Vernunft die größte Unzulänglichkeit derſel-

ben, um die wichtigſten Aufgaben, die ihr vorgelegt werden, dem Zwecke angemeſſen aufzulöſen, ob ſie zwar die natürlichen und nicht zu überſehenden Winke eben derſelben Vernunft, imgleichen die großen Schritte, die ſie thun kann, nicht verkennt, um ſich dieſem großen Ziele, das ihr ausgeſteckt iſt, zu näheren, aber doch, ohne es jemals für ſich ſelbſt, ſogar mit Beyhülfe der größten Naturkenntniß, zu erreichen. Alſo ſcheint die Natur hier uns nur ſtiefmütterlich mit einem zu unſerem Zwecke benöthigten Vermögen verſorgt zu haben.

Geſetzt nun, ſie wäre hierin unſerem Wunſche willfährig geweſen, und hätte uns diejenige Einſichtsfähigkeit, oder Erleuchtung ertheilt, die wir gerne beſitzen möchten, oder in deren Beſitz einige wol gar wähnen ſich wirklich zu befinden, was würde allem Anſehn nach wol die Folge hievon ſeyn? Woſern nicht zugleich unſere ganze Natur umgeändert wäre, ſo würden die Neigungen, die doch allemal das erſte Wort haben, zuerſt ihre Befriedigung, und, mit vernünftiger Ueberlegung verbunden, ihre größtmögliche und daurende Befriedigung, unter dem Namen der Glückſeligkeit, verlangen; das moraliſche Geſetz würde nachher ſprechen, um jene in ihren geziemenden Schranken zu halten, und ſogar ſie alle insgeſamt einem höheren, auf keine Neigung Rückſicht nehmenden, Zwecke zu unterwerfen. Aber, ſtatt des Streits, den jetzt die moraliſche Geſinnung mit den Neigungen zu führen hat, in

welchem,

welchem, nach einigen Niederlagen, doch allmälig moraliſche Stärke der Seele zu erwerben iſt, würden Gott und Ewigkeit, mit ihrer furchtbaren Majeſtät, uns unabläßig **vor Augen** liegen, (denn, was wir vollkommen beweiſen können, gilt in Anſehung der Gewißheit, uns ſo viel, als wovon wir uns durch den Augenſchein verſichern). Die Uebertretung des Geſetzes würde freylich vermieden, das Gebotene gethan werden; weil aber die Geſinnung, aus welcher Handlungen geſchehen ſollen, durch kein Gebot mit eingeflößt werden kann, der Stachel der Thätigkeit hier aber ſogleich bey Hand, und **äußerlich** iſt, die Vernunft alſo ſich nicht allererſt empor arbeiten darf, um Kraft zum Widerſtande gegen Neigungen durch lebendige Vorſtellung der Würde des Geſetzes zu ſammeln, ſo würden die mehreſten geſetzmäßigen Handlungen aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung und gar keine aus Pflicht geſchehen, ein moraliſcher Werth der Handlungen aber, worauf doch allein der Werth der Perſon und ſelbſt der der Welt in den Augen der höchſten Weisheit, ankommt, würde gar nicht exiſtiren. Das Verhalten der Menſchen, ſo lange ihre Natur, wie ſie jetzt iſt, bliebe, würde alſo in einen bloßen Mechanismus verwandelt werden, wo, wie im Marionettenſpiel, alles gut geſticuliren, aber in den Figuren doch **kein Leben** anzutreffen ſeyn würde. Nun, da es mit uns ganz anders beſchaffen iſt, da wir, mit aller Anſtrengung unſerer Vernunft,

 nur

nur eine ſehr dunkele und zweydeutige Ausſicht in die Zukunft haben, der Weltregierer uns ſein Daſeyn und ſeine Herrlichkeit nur muthmaaßen, nicht erblicken, oder klar beweiſen läßt, dagegen das moraliſche Geſetz in uns, ohne uns etwas mit Sicherheit zu verheißen, oder zu drohen, von uns uneigennützige Achtung fodert, übrigens aber, wenn dieſe Achtung thätig und herrſchend geworden, allererſt alsdenn und nur dadurch, Ausſichten ins Reich des Ueberſinnlichen, aber auch nur mit ſchwachen Blicken erlaubt; ſo kann wahrhafte ſittliche, dem Geſetze unmittelbar geweihete Geſinnung ſtattfinden und das vernünftige Geſchöpf des Antheils am höchſten Gute würdig werden, das dem moraliſchen Werthe ſeiner Perſon und nicht blos ſeinen Handlungen angemeſſen iſt. Alſo möchte es auch hier wol damit ſeine Richtigkeit haben, was uns das Studium der Natur und des Menſchen ſonſt hinreichend lehrt, daß die unerforſchliche Weisheit, durch die wir exiſtiren, nicht minder verehrungswürdig iſt, in dem, was ſie uns verſagte, als in dem, was ſie uns zu theil werden ließ.

Der

Der

Critik der practiſchen Vernunft

Zweyter Theil.

Methodenlehre

der

reinen practiſchen Vernunft.

Unter der Methodenlehre der reinen practiſchen Vernunft kann man nicht die Art (ſowol im Nachdenken als im Vortrage) mit reinen practiſchen Grundſätzen in Abſicht auf ein wiſſenſchaftliches Erkenntniß derſelben zu verfahren, verſtehen, welches man ſonſt im theoretiſchen eigentlich allein Methode nennt, (denn populäres Erkenntniß bedarf einer Manier, Wiſſenſchaft aber einer Methode, d. i. eines Verfahrens nach Principien der Vernunft, wodurch das Mannigfaltige einer Erkenntniß allein ein Syſtem werden kann). Vielmehr wird unter dieſer Methodenlehre die Art verſtanden, wie man den Geſetzen der reinen practiſchen Vernunft Eingang in das menſchliche Gemüth, Einfluß auf die Maximen deſſelben verſchaffen, d. i. die objectiv-practiſche Vernunft auch ſubjectiv practiſch machen könne.

Nun iſt zwar klar, daß diejenigen Beſtimmungsgründe des Willens, welche allein die Maximen eigentlich moraliſch machen und ihnen einen ſittlichen Werth geben, die unmittelbare Vorſtellung des Geſetzes und die objectiv-nothwendige Befolgung deſſelben als Pflicht, als die eigentlichen Triebfedern der Handlungen vorgeſtellt werden müſſen; weil ſonſt zwar Legalität der

Hand-

Handlungen, aber nicht Moralität der Geſinnungen bewirkt werden würde. Allein nicht ſo klar, vielmehr beym erſten Anblicke ganz unwahrſcheinlich, muß es jedermann vorkommen, daß auch ſubjectiv jene Darſtellung der reinen Tugend mehr Macht über das menſchliche Gemüth haben und eine weit ſtärkere Triebfeder abgeben könne, ſelbſt jene Legalität der Handlungen zu bewirken, und kräftigere Entſchließungen hervorzubringen, das Geſetz, aus reiner Achtung für daſſelbe, jeder anderer Rückſicht vorzuziehen, als alle Anlockungen, die aus Vorſpiegelungen von Vergnügen und überhaupt allem dem, was man zur Glückſeligkeit zählen mag, oder auch alle Androhungen von Schmerz und Uebeln jemals wirken können. Gleichwohl iſt es wirklich ſo bewandt, und wäre es nicht ſo mit der menſchlichen Natur beſchaffen, ſo würde auch keine Vorſtellungsart des Geſetzes durch Umſchweife und empfehlende Mittel jemals Moralität der Geſinnung hervorbringen. Alles wäre lauter Gleißnerey, das Geſetz würde gehaßt, oder wol gar verachtet, indeſſen doch um eigenen Vortheils willen befolgt werden. Der Buchſtabe des Geſetzes (Legalität) würde in unſeren Handlungen anzutreffen ſeyn, der Geiſt derſelben aber in unſeren Geſinnungen (Moralität) gar nicht, und da wir mit aller unſerer Bemühung uns doch in unſerem Urtheile nicht ganz von der Vernunft los machen können, ſo würden wir unvermeidlich in unſeren eigenen Augen als nichtswür-

dige

dige, verworfene Menſchen erſcheinen müſſen, wenn wir uns gleich für dieſe Kränkung vor dem inneren Richterſtuhl dadurch ſchadlos zu halten verſuchten, daß wir uns an denen Vergnügen ergötzten, die ein von uns angenommenes natürliches oder göttliches Geſetz, unſerem Wahne nach, mit dem Maſchinenweſen ihrer Policey, die ſich blos nach dem richtete, was man thut, ohne ſich um die Bewegungsgründe, warum man es thut, zu bekümmern, verbunden hätte.

Zwar kann man nicht in Abrede ſeyn, daß, um ein entweder noch ungebildetes, oder auch verwildertes Gemüth zuerſt ins Gleis des moraliſch-Guten zu bringen, es einiger vorbereitenden Anleitungen bedürfe, es durch ſeinen eigenen Vortheil zu locken, oder durch den Schaden zu ſchrecken; allein, ſo bald dieſes Maſchinenwerk, dieſes Gängelband nur einige Wirkung gethan hat, ſo muß durchaus der reine moraliſche Bewegungsgrund an die Seele gebracht werden, der nicht allein dadurch, daß er der einzige iſt, welcher einen Character (practiſche conſequente Denkungsart nach unveränderlichen Maximen) gründet, ſondern auch darum, weil er den Menſchen ſeine eigene Würde fühlen lehrt, dem Gemüthe eine ihm ſelbſt unerwartete Kraft giebt, ſich von aller ſinnlichen Anhänglichkeit, ſo fern ſie herrſchend werden will, loszureißen, und in der Unabhängigkeit ſeiner intelligibelen Natur und der Seelengröße, dazu

er

er ſich beſtimmt ſieht, für die Opfer, die er darbringt, reichliche Entſchädigung zu finden. Wir wollen alſo dieſe Eigenſchaft unſeres Gemüths, dieſe Empfänglichkeit eines reinen moraliſchen Intereſſe, und mithin die bewegende Kraft der reinen Vorſtellung der Tugend, wenn ſie gehörig an's menſchliche Herz gebracht wird, als die mächtigſte, und, wenn es auf die Dauer und Pünctlichkeit in Befolgung moraliſcher Maximen ankommt, einzige Triebfeder zum Guten, durch Beobachtungen, die ein jeder anſtellen kann, beweiſen; wobey doch zugleich erinnert werden muß, daß, wenn dieſe Beobachtungen nur die Wirklichkeit eines ſolchen Gefühls, nicht aber dadurch zu Stande gebrachte ſittliche Beſſerung beweiſen, dieſes der einzigen Methode, die objectiv-practiſchen Geſetze der reinen Vernunft durch bloße reine Vorſtellung der Pflicht ſubjectiv-practiſch zu machen, keinen Abbruch thue, gleich als ob ſie eine leere Phantaſterey wäre. Denn, da dieſe Methode noch niemals in Gang gebracht worden, ſo kann auch die Erfahrung noch nichts von ihrem Erfolg aufzeigen, ſondern man kann nur Beweisthümer der Empfänglichkeit ſolcher Triebfedern fodern, die ich jetzt kürzlich vorlegen und darnach die Methode der Gründung und Cultur ächter moraliſcher Geſinnungen, mit wenigem, entwerfen will.

Wenn man auf den Gang der Geſpräche in gemiſchten Geſellſchaften, die nicht blos aus Gelehrten

und Vernünftlern, ſondern auch aus Leuten von Geſchäfften oder Frauenzimmer beſtehen, Acht hat, ſo bemerkt man, daß, außer dem Erzählen und Scherzen, noch eine Unterhaltung, nemlich das Räſonniren, darin Platz findet; weil das erſtere, wenn es Neuigkeit, und, mit ihr, Intereſſe bey ſich führen ſoll, bald erſchöpft, das zweyte aber leicht ſchaal wird. Unter allem Räſonniren iſt aber keines, was mehr den Beytritt der Perſonen, die ſonſt bey allem Vernünfteln bald lange Weile haben, erregt, und eine gewiſſe Lebhaftigkeit in die Geſellſchaft bringt, als das über den ſittlichen Werth dieſer oder jener Handlung, dadurch der Character irgend einer Perſon ausgemacht werden ſoll. Diejenige, welchen ſonſt alles Subtile und Grübleriſche in theoretiſchen Fragen trocken und verdrießlich iſt, treten bald bey, wenn es darauf ankommt, den moraliſchen Gehalt einer erzählten guten oder böſen Handlung auszumachen, und ſind ſo genau, ſo grübleriſch, ſo ſubtil, alles, was die Reinigkeit der Abſicht, und mithin den Grad der Tugend in derſelben vermindern, oder auch nur verdächtig machen könnte, auszuſinnen, als man bey keinem Objecte der Speculation ſonſt von ihnen erwartet. Man kann in dieſen Beurtheilungen oft den Character der über andere urtheilenden Perſonen ſelbſt hervorſchimmern ſehen, deren einige vorzüglich geneigt ſcheinen, indem ſie ihr Richteramt, vornehmlich über Verſtorbene, ausüben, das Gute, was von

von dieſer oder jener That derſelben erzählt wird, wider alle kränkende Einwürfe der Unlauterkeit und zuletzt den ganzen ſittlichen Werth der Perſon wider den Vorwurf der Verſtellung und geheimen Bösartigkeit zu vertheidigen, andere dagegen mehr auf Anklagen und Beſchuldigungen ſinnen, dieſen Werth anzufechten. Doch kann man den letzteren nicht immer die Abſicht beymeſſen, Tugend aus allen Beyſpielen der Menſchen gänzlich wegvernünfteln zu wollen, um ſie dadurch zum leeren Namen zu machen, ſondern es iſt oft nur wohlgemeynte Strenge in Beſtimmung des ächten ſittlichen Gehalts, nach einem unnachſichtlichen Geſetze, mit welchem und nicht mit Beyſpielen verglichen der Eigendünkel im Moraliſchen ſehr ſinkt, und Demuth nicht etwa blos gelehrt, ſondern bey ſcharfer Selbſtprüfung von jedem gefühlt wird. Dennoch kann man den Vertheidigern der Reinigkeit der Abſicht in gegebenen Beyſpielen es mehrentheils anſehen, daß ſie ihr da, wo ſie die Vermuthung der Rechtſchaffenheit für ſich hat, auch den mindeſten Fleck gerne abwiſchen möchten, aus dem Bewegungsgrunde, damit nicht, wenn allen Beyſpielen ihre Wahrhaftigkeit geſtritten und aller menſchlichen Tugend die Lauterkeit weggeleugnet würde, dieſe nicht endlich gar für ein bloßes Hirngeſpinſt gehalten, und ſo alle Beſtrebung zu derſelben als eitles Geziere und trüglicher Eigendünkel geringſchätzig gemacht werde.

Ich weiß nicht, warum die Erzieher der Jugend von dieſem Hange der Vernunft, in aufgeworfenen practiſchen Fragen ſelbſt die ſubtilſte Prüfung mit Vergnügen einzuſchlagen, nicht ſchon längſt Gebrauch gemacht haben, und, nachdem ſie einen blos moraliſchen Catechism zum Grunde legten, ſie nicht die Biographien alter und neuer Zeiten in der Abſicht durchſuchten, um Beläge zu den vorgelegten Pflichten bey der Hand zu haben, an denen ſie, vornehmlich durch die Vergleichung ähnlicher Handlungen unter verſchiedenen Umſtänden, die Beurtheilung ihrer Zöglinge in Thätigkeit ſetzten, um den mindern oder größeren moraliſchen Gehalt derſelben zu bemerken, als worin ſie ſelbſt die frühe Jugend, die zu aller Speculation ſonſt noch unreif iſt, bald ſehr ſcharfſichtig, und dabey, weil ſie den Fortſchritt ihrer Urtheilskraft fühlt, nicht wenig intereſſirt finden werden, was aber das vornehmſte iſt, mit Sicherheit hoffen können, daß die öftere Uebung, das Wohlverhalten in ſeiner ganzen Reinigkeit zu kennen und ihm Beyfall zu geben, dagegen ſelbſt die kleinſte Abweichung von ihr mit Bedauern oder Verachtung zu bemerken, ob es zwar bis dahin nur ein Spiel der Urtheilskraft, in welchem Kinder mit einander wetteifern können, getrieben wird, dennoch einen dauerhaften Eindruck der Hochſchätzung auf der einen und des Abſcheues auf der andern Seite zurücklaſſen werde, welche, durch bloße Gewohnheit ſolche Handlungen als Bey-

falls- oder Tadelswürdig öfters anzuſehen, zur Rechtſchaffenheit im künftigen Lebenswandel eine gute Grundlage ausmachen würden. Nur wünſche ich ſie mit Beyſpielen ſogenannter **edler** (überverdienſtlicher) Handlungen, mit welchen unſere empfindſame Schriften ſo viel um ſich werfen, zu verſchonen, und alles blos auf Pflicht und den Werth, den ein Menſch ſich in ſeinen eigenen Augen durch das Bewußtſeyn, ſie nicht übertreten zu haben, geben kann und muß, auszuſetzen, weil, was auf leere Wünſche und Sehnſuchten nach unerſteiglicher Vollkommenheit hinausläuft, lauter Romanhelden hervorbringt, die, indem ſie ſich auf ihr Gefühl für das überſchwenglich-Große viel zu Gute thun, ſich dafür von der Beobachtung der gemeinen und gangbaren Schuldigkeit, die alsdenn ihnen nur unbedeutend klein ſcheint, frey ſprechen. *)

Wenn

*) Handlungen, aus denen große uneigennützige, theilnehmende Geſinnung und Menſchlichkeit hervorleuchtet, zu preiſen, iſt ganz rathſam. Aber man muß hier nicht ſowol auf die Seelenerhebung, die ſehr flüchtig und vorübergehend iſt, als vielmehr auf die Herzensunterwerfung unter Pflicht, wovon ein längerer Eindruck erwartet werden kann, weil ſie Grundſätze (jene aber nur Aufwallungen) mit ſich führt, aufmerkſam machen. Man darf nur ein wenig nachſinnen, man wird immer eine Schuld finden, die er ſich irgend wodurch in Anſehung des Menſchengeſchlechts aufgeladen hat, (ſollte es auch nur die ſeyn, daß man, durch die Ungleichheit der Menſchen in der bürgerlichen Verfaſſung, Vortheile genießt, um deren willen andere deſto mehr entbehren müſſen,) um durch die eigenlie-

Wenn man aber frägt: was denn eigentlich die reine Sittlichkeit iſt, an der, als dem Probemetall, man jeder Handlung moraliſchen Gehalt prüfen müſſe, ſo muß ich geſtehen, daß nur Philoſophen die Entſcheidung dieſer Frage zweifelhaſt machen können; denn in der gemeinen Menſchenvernunft iſt ſie, zwar nicht durch abgezogene allgemeine Formeln, aber doch durch den gewöhnlichen Gebrauch, gleichſam als der Unterſchied zwiſchen der rechten und linken Hand, längſt entſchieden. Wir wollen alſo vorerſt das Prüfungsmerkmal der reinen Tugend an einem Beyſpiele zeigen, und indem wir uns vorſtellen, daß es etwa einem zehnjährigen Knaben zur Beurtheilung vorgelegt worden, ſehen, ob er auch von ſelber, ohne durch den Lehrer dazu angewieſen zu ſeyn, nothwendig ſo urtheilen müßte. Man erzähle die Geſchichte eines redlichen Mannes, den man bewegen will, den Verleumdern einer unſchuldigen, übrigens nichts vermögenden Perſon (wie etwa Anna von Bolen auf Anklage Heinrich VIII. von England) beyzutreten. Man bietet Gewinne, d. i. große Geſchenke oder hohen Rang an, er ſchlägt ſie aus. Dieſes wird bloßen Beyfall und Billigung in der Seele des Zuhörers wirken, weil es Gewinn iſt. Nun fängt man es mit Androhung des Verluſts an. Es ſind unter dieſen

liebige Einbildung des Verdienſtlichen den Gedanken an Pflicht nicht zu verdrängen.

Verleumdern ſeine beſten Freunde, die ihm jetzt ihre Freundſchaft aufſagen, nahe Verwandte, die ihn (der ohne Vermögen iſt,) zu enterben drohen, Mächtige, die ihn in jedem Orte und Zuſtande verfolgen und kränken können, ein Landesfürſt, der ihn mit dem Verluſt der Freyheit, ja des Lebens ſelbſt bedroht. Um ihn aber, damit das Maaß des Leidens voll ſey, auch den Schmerz fühlen zu laſſen, den nur das ſittlich gute Herz recht inniglich fühlen kann, mag man ſeine mit äußerſter Noth und Dürftigkeit bedrohete Familie ihn um Nachgiebigkeit anflehend, ihn ſelbſt, obzwar rechtſchaffen, doch eben nicht von feſten unempfindlichen Organen des Gefühls, für Mitleid ſowol als eigener Noth, in einem Augenblick, darin er wünſcht den Tag nie erlebt zu haben, der ihn einem ſo unausſprechlichen Schmerz ausſetzte, dennoch ſeinem Vorſatze der Redlichkeit, ohne zu wanken oder nur zu zweifeln, treu bleibend, vorſtellen: ſo wird mein jugendlicher Zuhörer ſtufenweiſe, von der bloßen Billigung zur Bewunderung, von da zum Erſtaunen, endlich bis zur größten Verehrung, und einem lebhaften Wunſche, ſelbſt ein ſolcher Mann ſeyn zu können, (obzwar freylich nicht in ſeinem Zuſtande,) erhoben werden; und gleichwol iſt hier die Tugend nur darum ſo viel werth, weil ſie ſo viel koſtet, nicht weil ſie etwas einbringt. Die ganze Bewunderung und ſelbſt Beſtrebung zur Aehnlichkeit mit dieſem Character beruht hier

gänz=

gänzlich auf der Reinigkeit des ſittlichen Grundſatzes, welche nur dadurch recht in die Augen fallend vorgeſtellet werden kann, daß man alles, was Menſchen nur zur Glückſeligkeit zählen mögen, von den Triebfedern der Handlung wegnimmt. Alſo muß die Sittlichkeit auf das menſchliche Herz deſto mehr Kraft haben, je reiner ſie dargeſtellt wird. Woraus denn folgt, daß, wenn das Geſetz der Sitten und das Bild der Heiligkeit und Tugend auf unſere Seele überall einigen Einfluß ausüben ſoll, ſie dieſen nur ſo fern ausüben könne, als ſie rein, unvermengt von Abſichten auf ſein Wohlbefinden, als Triebfeder ans Herz gelegt wird, darum weil ſie ſich im Leiden am herrlichſten zeigt. Dasjenige aber, deſſen Wegräumung die Wirkung einer bewegenden Kraft verſtärkt, muß ein Hinderniß geweſen ſeyn. Folglich iſt alle Beymiſchung der Triebfedern, die von eigener Glückſeligkeit hergenommen werden, ein Hinderniß, dem moraliſchen Geſetze Einfluß aufs menſchliche Herz zu verſchaffen. — Ich behaupte ferner, daß ſelbſt in jener bewunderten Handlung, wenn der Bewegungsgrund, daraus ſie geſchah, die Hochſchätzung ſeiner Pflicht war, alsdenn eben dieſe Achtung fürs Geſetz, nicht etwa ein Anſpruch auf die innere Meynung von Großmuth und edler verdienſtlicher Denkungsart, gerade auf das Gemüth des Zuſchauers die größte Kraft habe, folglich Pflicht, nicht Verdienſt, den nicht allein beſtimmteſten, ſondern, wenn ſie im rechten Lichte

ihrer Unverletzlichkeit vorgeſtellt wird, auch den eindringendſten Einfluß aufs Gemüth haben müſſe.

In unſern Zeiten, wo man mehr mit ſchmelzenden weichherzigen Gefühlen, oder hochfliegenden, aufblähenden und das Herz eher welk, als ſtark, machenden Anmaaßungen über das Gemüth mehr auszurichten hofft, als durch die der menſchlichen Unvollkommenheit und dem Fortſchritte im Guten angemeßnere trockne und ernſthafte Vorſtellung der Pflicht, iſt die Hinweiſung auf dieſe Methode nöthiger, als jemals. Kindern Handlungen als edele, großmüthige, verdienſtliche zum Muſter aufzuſtellen, in der Meynung, ſie durch Einflößung eines Enthuſiaſmus für dieſelbe einzunehmen, iſt vollends zweckwidrig. Denn da ſie noch in der Beobachtung der gemeinſten Pflicht und ſelbſt in der richtigen Beurtheilung derſelben ſo weit zurück ſind, ſo heißt das ſo viel, als ſie bey Zeiten zu Phantaſten zu machen. Aber auch bey dem belehrtern und erfahrnern Theil der Menſchen iſt dieſe vermeynte Triebfeder, wo nicht von nachtheiliger, wenigſtens von keiner ächten moraliſchen Wirkung aufs Herz, die man dadurch doch hat zuwegebringen wollen.

Alle Gefühle, vornemlich die, ſo ungewohnte Anſtrengung bewirken ſollen, müſſen in dem Augenblicke, da ſie in ihrer Heftigkeit ſind, und ehe ſie verbrauſen, ihre Wirkung thun, ſonſt thun ſie nichts; indem

das Herz natürlicherweiſe zu ſeiner natürlichen gemäßigten Lebensbewegung zurückkehrt, und ſonach in die Mattigkeit verfällt, die ihm vorher eigen war; weil zwar etwas, was es reizte, nichts aber, das es ſtärkte, an daſſelbe gebracht war. Grundſätze müſſen auf Begriffe errichtet werden, auf alle andere Grundlage können nur Anwandelungen zu Stande kommen, die der Perſon keinen moraliſchen Werth, ja nicht einmal eine Zuverſicht auf ſich ſelbſt verſchaffen können, ohne die das Bewußtſeyn ſeiner moraliſchen Geſinnung und eines ſolchen Characters, das höchſte Gut im Menſchen, gar nicht ſtattfinden kann. Dieſe Begriffe nun, wenn ſie ſubjectiv practiſch werden ſollen, müſſen nicht bey den objectiven Geſetzen der Sittlichkeit ſtehen bleiben, um ſie zu bewundern, und in Beziehung auf die Menſchheit hochzuſchätzen, ſondern ihre Vorſtellung in Relation auf den Menſchen und auf ſein Individuum betrachten; da denn jenes Geſetz in einer zwar höchſt achtungswürdigen, aber nicht ſo gefälligen Geſtalt erſcheint, als ob es zu dem Elemente gehöre, daran er natürlicher Weiſe gewohnt iſt, ſondern wie es ihn nöthiget, dieſes oft, nicht ohne Selbſtverleugnung, zu verlaſſen, und ſich in ein höheres zu begeben, darin er ſich, mit unaufhörlicher Beſorgniß des Rückfalls, nur mit Mühe erhalten kann. Mit einem Worte, das moraliſche Geſetz verlangt Befolgung aus Pflicht, nicht aus Vorliebe, die man gar nicht vorausſetzen kann und ſoll.

Laßt uns nun im Beyſpiele ſehen, ob in der Vorſtellung einer Handlung als edler und großmüthiger Handlung mehr ſubjectiv bewegende Kraft einer Triebfeder liege, als, wenn dieſe blos als Pflicht in Verhältniß auf das ernſte moraliſche Geſetz vorgeſtellt wird. Die Handlung, da jemand, mit der größten Gefahr des Lebens, Leute aus dem Schiffbruche zu retten ſucht, wenn er zuletzt dabey ſelbſt ſein Leben einbüßt, wird zwar einerſeits zur Pflicht, andererſeits aber und größtentheils auch für verdienſtliche Handlung angerechnet, aber unſere Hochſchätzung derſelben wird gar ſehr durch den Begriff von Pflicht gegen ſich ſelbſt, welche hier etwas Abbruch zu leiden ſcheint, geſchwächt. Entſcheidender iſt die großmüthige Aufopferung ſeines Lebens zur Erhaltung des Vaterlandes, und doch, ob es auch ſo vollkommen Pflicht ſey, ſich von ſelbſt und unbefohlen dieſer Abſicht zu weihen, darüber bleibt einiger Scrupel übrig, und die Handlung hat nicht die ganze Kraft eines Muſters und Antriebes zur Nachahmung in ſich. Iſt es aber unerlaßliche Pflicht, deren Uebertretung das moraliſche Geſetz an ſich und ohne Rückſicht auf Menſchenwohl verletzt, und deſſen Heiligkeit gleichſam mit Füßen tritt, (dergleichen Pflichten man Pflichten gegen Gott zu nennen pflegt, weil wir uns in ihm das Ideal der Heiligkeit in Subſtanz denken,) ſo widmen wir der Befolgung deſſelben, mit Aufopferung alles deſſen, was für die innigſte aller unſerer Neigungen nur immer ei-

nen Werth haben mag, die allervollkommenſte Hochachtung, und wir finden unſere Seele durch ein ſolches Beyſpiel geſtärkt und erhoben, wenn wir an demſelben uns überzeugen können, daß die menſchliche Natur zu einer ſo großen Erhebung über alles, was Natur nur immer an Triebfedern zum Gegentheil aufbringen mag, fähig ſey. Juvenal ſtellt ein ſolches Beyſpiel in einer Steigerung vor, die den Leſer die Kraft der Triebfeder, die im reinen Geſetze der Pflicht, als Pflicht, ſteckt, lebhaſt empfinden läßt:

Eſto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem
Integer; ambiguae ſi quando citabere teſtis
Incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut ſis
Falſus, et admoto dictet periuria tauro,
Summum crede nefas animam praeferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere cauſſas.

Wenn wir irgend etwas Schmeichelhaftes vom Verdienſtlichen in unſere Handlung bringen können, denn iſt die Triebfeder ſchon mit Eigenliebe etwas vermiſcht, hat alſo einige Beyhülfe von der Seite der Sinnlichkeit. Aber der Heiligkeit der Pflicht allein alles nachſetzen, und ſich bewußt werden, daß man es **könne**, weil unſere eigene Vernunft dieſes als ihr Gebot anerkennt, und ſagt, daß man es thun ſolle, das heißt ſich gleichſam über die Sinnenwelt ſelbſt gänzlich erheben, und iſt in demſelben Bewußtſeyn des Geſetzes auch als Triebfeder eines die **Sinnlichkeit beherrſchenden** Vermögens unzer-

unzertrennlich, wenn gleich nicht immer mit Effect verbunden, der aber doch auch, durch die öftere Beſchäfftigung mit derſelben, und die anfangs kleinern Verſuche ihres Gebrauchs, Hoffnung zu ſeiner Bewirkung giebt, um in uns nach und nach das größte, aber reine moraliſche Intereſſe daran hervorzubringen.

Die Methode nimmt alſo folgenden Gang. Zuerſt iſt es nur darum zu thun, die Beurtheilung nach moraliſchen Geſetzen zu einer natürlichen, alle unſere eigene, ſowol als die Beobachtung fremder freyer Handlungen begleitenden Beſchäfftigung und gleichſam zur Gewohnheit zu machen, und ſie zu ſchärfen, indem man vorerſt frägt, ob die Handlung objectiv dem moraliſchen Geſetze, und welchem, gemäß ſey; wobey man denn die Aufmerkſamkeit auf dasjenige Geſetz, welches blos einen Grund zur Verbindlichkeit an die Hand giebt, von dem unterſcheidet, welches in der That verbindend iſt (leges obligandi a legibus obligantibus), (wie z. B. das Geſetz desjenigen, was das Bedürfniß der Menſchen im Gegenſatze deſſen, was das Recht derſelben von mir fordert, wovon das letztere weſentliche, das Erſtere aber nur außerweſentliche Pflichten vorſchreibt,) und ſo verſchiedene Pflichten, die in einer Handlung zuſammenkommen, unterſcheiden lehrt. Der andere Punct, worauf die Aufmerkſamkeit gerichtet werden muß, iſt die Frage: ob die Handlung auch (ſubjectiv) um des morali=

raliſchen Geſetzes willen geſchehen, und alſo ſie nicht allein ſittliche Richtigkeit, als That, ſondern auch ſittlichen Werth, als Geſinnung, ihrer Maxime nach habe. Nun iſt kein Zweifel, daß dieſe Uebung, und das Bewußtſeyn einer daraus entſpringenden Cultur unſerer blos über das Practiſche urtheilenden Vernunft, ein gewiſſes Intereſſe, ſelbſt am Geſetze derſelben, mithin an ſittlich guten Handlungen nach und nach hervorbringen müſſe. Denn wir gewinnen endlich das lieb, deſſen Betrachtung uns den erweiterten Gebrauch unſerer Erkenntnißkräfte empfinden läßt, welchen vornemlich dasjenige befördert, worin wir moraliſche Richtigkeit antreffen; weil ſich die Vernunft in einer ſolchen Ordnung der Dinge mit ihrem Vermögen, a priori nach Principien zu beſtimmen was geſchehen ſoll, allein gut finden kann. Gewinnt doch ein Naturbeobachter Gegenſtände, die ſeinen Sinnen anfangs anſtößig ſind, endlich lieb, wenn er die große Zweckmäßigkeit ihrer Organiſation daran entdeckt, und ſo ſeine Vernunft an ihrer Betrachtung weidet, und Leibnitz brachte ein Inſect, welches er durchs Microſcop ſorgfältig betrachtet hatte, ſchonend wiederum auf ſein Blatt zurück, weil er ſich durch ſeinen Anblick belehrt gefunden, und von ihm gleichſam eine Wohlthat genoſſen hatte.

Aber dieſe Beſchäfftigung der Urtheilskraft, welche uns unſere eigene Erkenntnißkräfte fühlen läßt, iſt

noch

noch nicht das Intereſſe an den Handlungen und ihrer Moralität ſelbſt. Sie macht blos, daß man ſich gerne mit einer ſolchen Beurtheilung unterhält, und giebt der Tugend, oder der Denkungsart nach moraliſchen Geſetzen, eine Form der Schönheit, die bewundert, darum aber noch nicht geſucht wird (laudatur et alget); wie alles, deſſen Betrachtung ſubjectiv ein Bewußtſeyn der Harmonie unſerer Vorſtellungskräfte bewirkt, und wobey wir unſer ganzes Erkenntnißvermögen (Verſtand und Einbildungskraft) geſtärkt fühlen, ein Wohlgefallen hervorbringt, das ſich auch andern mittheilen läßt, wobey gleichwol die Exiſtenz des Objects uns gleichgültig bleibt, indem es nur als die Veranlaſſung angeſehen wird, der über die Thierheit erhabenen Anlage der Talente in uns inne zu werden. Nun tritt aber die zweyte Uebung ihr Geſchäfft an, nemlich in der lebendigen Darſtellung der moraliſchen Geſinnung an Beyſpielen, die Reinigkeit des Willens bemerklich zu machen, vorerſt nur als negativer Vollkommenheit deſſelben, ſo fern in einer Handlung aus Pflicht gar keine Triebfedern der Neigungen als Beſtimmungsgründe auf ihn einfließen; wodurch der Lehrling doch auf das Bewußtſeyn ſeiner Freyheit aufmerkſam erhalten wird; und obgleich dieſe Entſagung eine anfängliche Empfindung von Schmerz erregt, dennoch dadurch, daß ſie jenen Lehrling dem Zwange ſelbſt wahrer Bedürfniſſe entzieht, ihm zugleich eine Befreyung von der mannigfaltigen Unzufriedenheit,

darin ihn alle dieſe Bedürfniſſe verflechten, angekündigt, und das Gemüth für die Empfindung der Zufriedenheit aus anderen Quellen empfänglich gemacht wird. Das Herz wird doch von einer Laſt, die es jederzeit ingeheim drückt, befreyt und erleichtert, wenn an reinen moraliſchen Entſchließungen, davon Beyſpiele vorgelegt werden, dem Menſchen ein inneres, ihm ſelbſt ſonſt nicht einmal recht bekanntes Vermögen, die innere Freyheit, aufgedeckt wird, ſich von der ungeſtümen Zudringlichkeit der Neigungen dermaßen loszumachen, daß gar keine, ſelbſt die beliebteſte nicht, auf eine Entſchließung, zu der wir uns jetzt unſerer Vernunft bedienen ſollen, Einfluß habe. In einem Falle, wo ich nur allein weiß, daß das Unrecht auf meiner Seite ſey, und obgleich das freye Geſtändniß deſſelben, und die Anerbietung zur Genugthuung an der Eitelkeit, dem Eigennutze, ſelbſt dem ſonſt nicht unrechtmäßigen Widerwillen gegen den, deſſen Recht von mir geſchmälert iſt, ſo großen Widerſpruch findet, dennoch mich über alle dieſe Bedenklichkeiten wegſetzen kann, iſt doch ein Bewußtſeyn einer Unabhängigkeit von Neigungen und von Glücksumſtänden, und der Möglichkeit ſich ſelbſt genug zu ſeyn, enthalten, welche mir überall auch in anderer Abſicht heilſam iſt. Und nun findet das Geſetz der Pflicht, durch den poſitiven Werth, den uns die Befolgung deſſelben empfinden läßt, leichteren Eingang durch die Achtung für uns ſelbſt im Bewußtſeyn unſerer Freyheit. Auf dieſe, wenn ſie wohl

gegründet iſt, wenn der Menſch nichts ſtärker ſcheuet, als ſich in der inneren Selbſtprüfung in ſeinen eigenen Augen geringſchätzig und verwerflich zu finden, kann nun jede gute ſittliche Geſinnung gepfropft werden; weil dieſes der beſte, ja der einzige Wächter iſt, das Eindringen unedler und verderbender Antriebe vom Gemüthe abzuhalten.

Ich habe hiemit nur auf die allgemeinſten Maximen der Methodenlehre einer moraliſchen Bildung und Uebung hinweiſen wollen. Da die Mannigfaltigkeit der Pflichten für jede Art derſelben noch beſondere Beſtimmungen erfoderte, und ſo ein weitläuftiges Geſchäffte ausmachen würde, ſo wird man mich für entſchuldigt halten, wenn ich, in einer Schrift, wie dieſe, die nur Vorübung iſt, es bey dieſen Grundzügen bewenden laſſe.

Beſchluß.

Zwey Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmenden Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender ſich das Nachdenken damit beſchäfftigt: Der beſtirnte Himmel über mir, und das moraliſche Geſetz in mir. Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Ueberſchwenglichen, außer meinem Geſichtskreiſe, ſuchen und blos vermuthen; ich ſehe

he ſie vor mir und verknüpfe ſie unmittelbar mit dem Bewußtſeyn meiner Exiſtenz. Das erſte fängt von dem Platze an, den ich in der äußern Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin ich ſtehe, ins unabſehlich-Große mit Welten über Welten und Syſtemen von Syſtemen, überdem noch in grenzenloſe Zeiten ihrer periodiſchen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das zweyte fängt von meinem unſichtbaren Selbſt, meiner Perſönlichkeit, an, und ſtellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verſtande ſpürbar iſt, und mit welcher (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen ſichtbaren Welten) ich mich, nicht wie dort, in blos zufälliger, ſondern allgemeiner und nothwendiger Verknüpfung erkenne. Der erſtere Anblick einer zahlloſen Weltmenge vernichtet gleichſam meine Wichtigkeit, als eines thieriſchen Geſchöpfs, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punct im Weltall) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit Lebenskraft verſehen geweſen. Der zweyte erhebt dagegen meinen Werth, als einer Intelligenz, unendlich, durch meine Perſönlichkeit, in welcher das moraliſche Geſetz mir ein von der Thierheit und ſelbſt von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigſtens ſo viel ſich aus der zweckmäßigen Beſtimmung meines Daſeyns durch dieſes Geſetz, welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieſes Lebens

eingeſchränkt iſt, ſondern ins Unendliche geht, abnehmen läßt.

Allein, Bewunderung und Achtung können zwar zur Nachforſchung reizen, aber den Mangel derſelben nicht erſetzen. Was iſt nun zu thun, um dieſe, auf nutzbare und der Erhabenheit des Gegenſtandes angemeſſene Art anzuſtellen? Beyſpiele mögen hiebey zur Warnung, aber auch zur Nachahmung dienen. Die Weltbetrachtung fing von dem herrlichſten Anblicke an, den menſchliche Sinne nur immer vorlegen, und unſer Verſtand, in ihrem weiten Umfange zu verfolgen, nur immer vertragen kann, und endigte — mit der Sterndeutung. Die Moral fing mit der edelſten Eigenſchaft in der menſchlichen Natur an, deren Entwickelung und Cultur auf unendlichen Nutzen hinausſieht, und endigte — mit der Schwärmerey, oder dem Aberglauben. So geht es allen noch rohen Verſuchen, in denen der vornehmſte Theil des Geſchäfftes auf den Gebrauch der Vernunft ankommt, der nicht, ſo wie der Gebrauch der Füße, ſich von ſelbſt, vermittelſt der öftern Ausübung, findet, vornemlich wenn er Eigenſchaften betrifft, die ſich nicht ſo unmittelbar in der gemeinen Erfahrung darſtellen laſſen. Nachdem aber, wiewol ſpät, die Maxime in Schwang gekommen war, alle Schritte vorher wohl zu überlegen, die die Vernunft zu thun vorhat, und ſie nicht anders, als im Gleiſe einer vorher wohl überdachten Methode, ihren Gang machen zu laſſen, ſo bekam

kam die Beurtheilung des Weltgebäudes eine ganz andere Richtung, und, mit dieſer, zugleich einen, ohne Vergleichung, glücklichern Ausgang. Der Fall eines Steins, die Bewegung einer Schleuder, in ihre Elemente und dabey ſich äußernde Kräfte aufgelöſt, und mathematiſch bearbeitet, brachte zuletzt diejenige klare und für alle Zukunft unveränderliche Einſicht in den Weltbau hervor, die, bey fortgehender Beobachtung, hoffen kann, ſich immer nur zu erweitern, niemals aber, zurückgehen zu müſſen, fürchten darf.

Dieſen Weg nun in Behandlung der moraliſchen Anlagen unſerer Natur gleichfalls einzuſchlagen, kann uns jenes Beyſpiel anräthig ſeyn, und Hoffnung zu ähnlichen guten Erfolg geben. Wir haben doch die Beyſpiele der moraliſch-urtheilenden Vernunft bey Hand. Dieſe nun in ihre Elementarbegriffe zu zergliedern, in Ermangelung der Mathematik aber ein der Chemie ähnliches Verfahren, der Scheidung des Empiriſchen vom Rationalen, das ſich in ihnen vorfinden möchte, in widerholten Verſuchen am gemeinen Menſchenverſtande vorzunehmen, kann uns beydes rein, und, was Jedes für ſich allein leiſten könne, mit Gewißheit kennbar machen, und ſo, theils der Verirrung einer noch rohen ungeübten Beurtheilung, theils (welches weit nöthiger iſt) den Genieſchwüngen vorbeugen, durch welche, wie es von Adepten des Steins der Weiſen zu geſchehen pflegt, ohne alle methodiſche Nachforſchung

und

und Kenntniß der Natur, geträumte Schätze verſprochen und wahre verſchleudert werden. Mit einem Worte: Wiſſenſchaft (critiſch geſucht und methodiſch eingeleitet) iſt die enge Pforte, die zur Weisheitslehre führt, wenn unter dieſer nicht blos verſtanden wird, was man thun, ſondern was Lehrern zur Richtſchnur dienen ſoll, um den Weg zur Weisheit, den jedermann gehen ſoll, gut und kenntlich zu bahnen, und andere vor Irrwegen zu ſichern; eine Wiſſenſchaft, deren Aufbewahrerin jederzeit die Philoſophie bleiben muß, an deren ſubtiler Unterſuchung das Publicum keinen Antheil, wohl aber an den Lehren zu nehmen hat, die ihm, nach einer ſolchen Bearbeitung, allererſt recht hell einleuchten können.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Kant, Immanuel,

Critik der practischen Vernunft

Frankfurt ; Leipzig 1791

Res/Ph.pr. 703
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10926987-6
VD18 14482932